عبد اللّه العروي

الأعمال الكاملة

النقدية

نقد المفاهيم



نقد المفاهيم

الكتاب : نقد المفاهيم

المؤلف : **عبدالله العروي**

الطبعة : الأولى 2018

عدد الصفحات : 160

القياس : 17 × 24

الإيداع القانوني : 2018MO0526

الترقيم الدولي : 978-9954-705-23-0

الناشر: **المركز الثقافي للكتاب**

الدار البيضاء / المغرب

6، زنقة التيكر

هاتف : +212522810406

فاكس : +212522810407

markazkitab@gmail.com

بيروت / لبنان

الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي

هاتف : +9611747422

فاكس : +9611744733

عبدالله العروي

الأعمال الكاملة
النقدية

نقد المفاهيم





فهرس المحتويات



الفلسفة وعلم الكلام

-1-

كثيراً ما أسأل عن علاقتي بالفلسفة وعلم الكلام في إطار ما أسميه بالتاريخية، سيما وأن تلك العلاقة تبدو سجالية.

حاولت أن أوضح موقفي من هذه المشكلة في كتاب "**أوراق**"..، وأود أن أنتهز المناسبة السانحة لي اليوم لأزيد الأمر توضيحا.

لا شك أن الحدث، أعني المصادفة، لعب دوراً في القضية.

أميل بطبعي إلى التفلسف، لكن الفترة التي نشأت فيها، والبيئة العائلية كذلك، كانت لا تبدي تفهما لذلك الميل. كانت تدعو الجميع، والشباب بخاصة، إلى الارتباط بالواقع والالتزام بقضايا المجتمع والوطن. لاشك أني لو نشأت عشر سنوات قبل أو بعد التاريخ الذي أشير إليه؛ أي خلال الأربعينيات أو الستينيات من القرن الماضي، لكان مساري الفكري مختلفاً تمام الاختلاف.

وهناك حدث ثان، ناتج عن الأول، أثر تأثيراً قوياً ومتواصلاً في منحى فكري. درست على المستوى الجامعي، كمادة أساسية، العلوم السياسية. وكان الكتاب المعتمد في برنامج السنة الأولى، هو "**تاريخ الأفكار السياسية**"، لأستاذ شهير آنذاك يدعى **جان جاك شيفالييه Jean Jacques Chevalier**. كان الكتاب يلخص أفكار

الفلاسفة الكبار، من **أفلاطون** و**أرسطو** إلى **ماركس** و**لنين**، مرورا بـ **هوبس** و**روسو**، في المسائل الاجتماعية والسياسية دون اعتبار لأسسها المعرفية أو الميتافيزيقية، بل يمر مرور الكرام حتى على التحليلات النفسانية والأخلاقية.

وهكذا تعرفت، مثلاً، على "**جمهورية**" **أفلاطون** منفصلة عن **التيماوس**، وعلى سياسة **أرسطو** منفصلة عن **ما وراء الطبيعة** وعن **المنطق**، وعلى **فلسفة الحق لهيجل** منفصلة عن **الفينومنولوجيا**، بل على **البيان الشيوعي** مفصولاً عن **مخطوطات 1844**.

قرأت فيما بعد المؤلفات النظرية، لكن ما تعودت عليه في البداية ظل يلازمني باستمرار. عندما أتناول مؤلف فيلسوف، أياً كان، فإني أميل إلى إعطاء الأولوية للجانب السياسي والاجتماعي، بل، وهذا هو الأهم، أصبحت أختزل عفويا الفلسفة في الماورائيات. كلما تكلمت عن الفلسفة فإني أعني الميتافيزيقا.

الحاصل إذن هو أني أقرأ، إلى اليوم، المؤلفات الفلسفية في سياق غير الذي يتعود عليه طالب قسم الفلسفة الذي قد يقرأ **سبينوزا** دون أن يعلم أي شيء عن كتابات هذا الأخير عن التوراة أو السياسة، أن يدرس **هيوم** دون أن يعرف شيئاً عن كتاباته في تاريخ إنجلترا السياسي.

أما أنا فإني قرأت "**نقد المنطق الجدلي**" **لسارتر** عند صدوره أوائل الستينات، ولم أتصفح "**الكون والعدم**"، رغم أني سمعت به وأنا لا أزال طالباً في الصف الثالث من ثانوية مراكش، إلا عندما بدأت أحضر المواد لكتابي عن مفهوم الحرية أواخر السبعينات.

-2-

وحدث لي أمر مماثل بالنسبة لعلم الكلام.

كما شرحت ذلك في كتاب "**أوراق**" وكذلك في **شهادة عن حكم الحسن الثاني**، عدلت سنة 1957 عن الانخراط في الوظيف العمومي واتجهت نحو التعليم الجامعي، وبدأت أستعد للمشاركة في مباراة التبريز، قسم التاريخ والإسلاميات. وكان ضمن المقرر كتاب "**الفرق بين الفرق**" **لعبد القاهر البغدادي**. والكتاب مثال عن نوع محدد من التأليف في الأدبيات الإسلامية كـ "**مقالات الإسلاميين**" **للأشعري**، "**الفصل**" **لابن حزم**، "**الملل والنحل**" **للشهرستاني**...إلخ.

وهذا الصنف من المؤلفات، سيما كتاب **البغدادي**، ينطلق من منظور فقهي، القصد منه هو معرفة الحكم الشرعي لصاحب هذه المقالة أو تلك، ومدى بعدها عن العقيدة السوية. الكتاب عبارة عن الجواب على سؤال، في أي حال يجب التكفير أو التفسيق أو التبديع. ويترتب على كل حكم نتائج في غاية الخطورة تتعلق بالمصاحبة والموالاة والمشاركة والتزاوج والتوارث والعيادة عند المرض والإغاثة من الضائقة والصلاة والترحم والدفن عند الموت.

بالطبع، هذا هو المخطط العام. لا تنطبق ملاحظتنا على الجزئيات. بعض هذه في غاية التجريد لا تمس في شيء الشرع؛ نظرية المعرفة، مثلاً، أو قضية العرض، قضية الجزء الذي لا يتجزأ.. وعند المتأخرين قد تمثل هذه الدقائق الثلث أو أكثر من المؤلف.

رغم هذا، ظل الهاجس الفقهي يوجه تعاملي مع المتكلمين، كما ظل الهاجس الاجتماعي يوجه قراءتي كتب الفلاسفة.

ومن يتكلم عن المجتمع وعن الفقه يتكلم حتماً عن التاريخ.

هل يقـال: هذا الذي أسميه أنا دور الحدث هو ما يجعلني غير مؤهل للخوض في مسائل الفلسفة وعلم الكلام عملاً بمبدأ التخصص الذي أقول به أنا أيضاً.

أمر محتمل جداً ولكنه ينقلب. من يطالع بإمعان ما أكتب ويبدو تطاولا على العلمين المذكورين، يلاحظ أني أساجل الفلاسفة والمتكلمين عندما يخوضون هم في السياسة والقانون؛ أي عندما يتناولون ما أراه اليوم خارج اختصاصهم، بمعنى أن ما كان جائزا للمتقدمين، بسبب عدم التخصص، لم يعد كذلك للمتأخرين.

تهمة التعدي إما تلصق بالجميع أو لا تلصق بأحد.

وترون منذ البداية أن دور الحدث، ورغم أنه عرضي، ليس اعتباطياً، إذ يطرح بقوة مسألة التاريخ ومن ورائها مسألة الزمن.

-3-

نبدأ بالنتاج الفلسفي.

سمعتم بدون شك بما يعرف بقانون **أوغست كونت**، قانون المراحل الثلاث. يقول إن الفكر البشري يكون أولاً تيولوجيا، ثم يتحول إلى الميتافيزيقا، وأخيراً يصبح علمياً موضوعياً.

نترك جانبا النقاش الذي لم يفصل بعد عن موضوعية وعمومية القانون، ونكتفي بالتركيز على نقطة واحدة: في أي إطار زمني تصح مقولة **أوغست كونت**؟

واضح أن هذا الأخير اقتبسها من تطور الفكر الغربي الحديث. كان هذا الفكر تيولوجيا في العهد الوسيط، ثم ميتافيزيقيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتحول إلى العلم الموضوعي أواسط القرن الثامن عشر. لدينا إذن النسق التالي:

طوما الإكويني - ديكارت - نيوتن.

إذا اتجهنا إلى عالمنا الإسلامي نجد نسقا مماثلاً:

في المشرق: **الأشعري - ابن سينا - الطوسي.**

في المغرب: **ابن حزم - ابن رشد - ابن خلدون.**

قد يعترض علينا البعض ويقول: لا فلسفة ولا علم موضوعيا في الإسلام؛ الكل تيولوجي. لا ندخل في التفاصيل. يكفي أن نبرهن أن الحق عند ابن حزم أساساً من الوحي، وعند **ابن رشد** من العقل، وهذا لا يعارض الوحي، وعند **ابن خلدون** من العقل والوحي مدعومين بالتجربة. أي أن ما يزيد **ابن رشد** على **ابن حزم** هو العقل، وما يزيد **ابن خلدون** على الاثنين هو مفهوم الممارسة البشرية. نظرا لهذه النتيجة الجزئية، نستطيع أن نقول إن قانون **كونت** محتمل على أقل تقدير.

استنتاج **كونت** إذن وارد، على الأقل في مجتمعنا المتوسطي، إلا أن الفترة المعتبرة محدودة شرقاً وغرباً، لا تتعدى الأربعة قرون في الحالتين.

لماذا لا نبحث فيما وراء تلك الفترة؟ من يدعونا إلى توسيع المنظور؟ المؤرخ. والمؤرخ الحديث الذي يعتمد بدوره على العلم الحديث.

نحن أمام اختبار: إما نسمع المؤرخ الباحث وندخل رغماً عنا التطور في الاعتبار، وبذلك نضع قدمنا في مجال التاريخانية، وإما نهمله كليا، بدعوى التخصص، وبالتالي نحكم مبدئيا بالتفاهة على التاريخانية.

نحدد مبدئيا الفلسفة وعلم الكلام كعلمين، نوعين من البحث والمعرفة، يتأسسان على رفض التطور والتاريخ، بل على طمس الزمان في اللازمان.

هنا إذن مسألة مبدأ وتعريف.

-4-

إذا قررنا الاستماع إلى المؤرخ، ماذا نفعل؟ ننظر في مكونات الفكر التيولوجي الذي يمثل المنطلق عند **أوغست كونت**. ولكي يكون كلامنا مفهوماً للجميع، نأخذ أمثلتنا من الإنتاج الإسلامي.

علم الكلام حادث في الإسلام، يرتبط ببداية الاعتزال الذي يعود حسب الراجح من الأقوال إلى الثلث الثاني من القرن الثاني الهجري (نهاية العهد الأموي وبداية العهد العباسي).

هناك تخبط حول أصل الكلمة. الأقرب إلى الفهم هو أن العبارة الكاملة هي "الكلام في الله أو في أمر الله"، وهي تقابل "**تيولوجيا**" المركبة أيضاً من لفظين "تيو" (الله) و"لوجيا" (كلام). إذن، لفظة "كلام" تقابل لفظة "**لوغوس**" **logos** اليونانية. إلا أن اللفظة اليونانية تمثل كنزاً من المعاني. ليست بريئة، مليئة بالإيحاءات والتفريعات. لفظة مشتركة تراكمت فيها المعاني طيلة عشرة قرون.

الاسم وحده يشير إلى تاريخ حافل، إلى نقاش سابق ليس فقط على نشأة الاعتزال، بل على نشأة الكلام النصراني واليهودي والمانوي.

لنتذكر فقط كتب الجاحظ. الرجل خزانة متنقلة تحوي إنتاج قرون من الفكر المتوسطي بشتى أشكاله وألوانه.

هنا بيت القصيد، السابق على علم الكلام **(التيولوجيا)** إسلامياً كان أو غير إسلامي، هو ما أسميه بالسجل الهليستيني الممتد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السابع بعد الميلاد، حيث تداخلت وتمازجت وتلاحقت كل أنواع فنون الفكر والتعبير، من فلسفة طبيعية وفلسفة إلهية وتيوصوفيا وتيولوجيا.

نقول، ببساطة، إن البحث التاريخي، بمناهجه المختلفة المستنبطة من تدني العلوم التجريبية المستحدثة، يفرض علينا الحقيقة التالية: وجود إنتاج فكري غزير سابق على التيولوجيا. ليست هذه (أي التيولوجيا) منطلق الفكر البشري كما يوحي بذلك النسق الذي اهتدى إليه **أوغست كونت**. إلا إذا كان هذا الأخير يفهم من كلمة تيولوجيا كل أنواع التفكير السابق على الميتافيزيقا. عندها نكون في إطار تحليل وإظهار ما هو مضمن في مفردةٍ جامعةٍ.

والتيولوجيا ذاتها تشير ضمنياً إلى هذا السابق. لنفتح "**كتاب الفصل**" **لابن حزم**، القسم الذي يعرض فيه لما يسميه "**باللطائف**". نقرأ الآتي:

البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق.

مطلب بيان كروية الأرض

الكلام في الاسم والمسمي

الكلام في البقاء والفناء

الكلام في المعدوم أهو شيء أو لا؟

الكلام في المعاني

الكلام في الحركات والسكون

الكلام في التولد

الكلام في المداخلة والمجاورة والكمون

الكلام في الاستحالة

الكلام في الطفرة

الكلام في الإنسان

الكلام في الجواهر والأعراض

ما الجسم؟ ما النفس؟

الجزء الذي لا يتجزأ

الكلام في الألوان

المتوالد و المتولد..

ما هذا الكلام؟ أهو كلام في الله؟ واضح أن هذه بقايا، شذرات، رواسب، ...إلخ، لأسئلة طرحت ونوقشت وصححت ولخصت وحققت في إطار نقاش طويل عريض هَمَّ أشخاصاً وجماعات ومدارس على طول حوض المتوسط في أمصار مثل أثينا وروما والإسكندرية وقسطنطينية وأنطاكيا والمدائن ونصيبين، ...إلخ.

يبدو لنا ترتيب المسائل [**اللطائف**] عشوائيا، لكنه بدون شك ترتيب مدرسي استقر في الأكاديميات الهليستينية. أكبر مثال على ما نعني بالسجيل الهليستيني هو الأفلاطونية الجديدة التي قال بها وثنيون ومسيحيون ويهود، والتي سيقول بها إخوان الصفا في أواخر القرن الرابع الهجري، وحيث تداخلت المؤثرات الغربية والشرقية، اليونانية والسامية، الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية؛ أو بعبارة أخرى، الفلسفة وعلم الكلام.

-5-

قلنا إن ما يفرض علينا الخروج من نسق قصير إلى آخر أطول هو البحث التاريخي. وهذا بدوره خاضع لتقدم التقنيات العلمية. نعود الآن إلى **أوغست كونت**. لننظر في مؤدى المرحلة الأخيرة عنده؛ أي مرحلة العلم الموضوعي.

لا يميز **كونت** طويلاً بين العلم والتكنولوجيا، المعرفة النظرية والمعرفة العملية (**praxis**)، أو الصناعة في تعبير **ابن خلدون**. يجمع الاثنين في إطار النظرية الموضوعية، بما أن العلم الحديث عنده هو البحث في الكيفية وليس في الماهية. فالعلم والتجربة لا ينفصلان.

رغم كل هذا، ما نلاحظ اليوم هو أن العلم النظري، البحث في الماهيات، لم يختف تماماً، بل ظل حياً وبخير. بدليل أن الشهرة اليوم هي للنظّار من العلميين (**آينشتاين**) وليس للتقنيين.

كلامنا هو إذن عن العلم النظري، الكوسمولوجيا، الكونيات.

ماذا يدرس هذا العلم، حسب قواعده المستحدثة المرتبطة

ارتباطاً عضوياً بالتقنيات التجريبية، كما توضحها الإبستمولوجيا المعاصرة؟

يدرس الحركة، النور، الحرارة، اللون، ... إلخ.

صحيح أن 99٪ من الباحثين العلميين لا يهتمون بهذه المسائل، بالتنظير. يقولون صراحة إن هذه مسائل فلسفية لا تعنيهم في شيء.

بيد أنه يبدو أن العلم التطبيقي نفسه يحتاج بكيفية ما إلى نظرية على أساسها يتصور تجاربه.

لذا نجد أنه، فيما يتعلق بهذه المسائل الميتافيزيقية، لا يوجد إجماع عند العلميين. في كل مجال توجد في وقت ما نظرية سائدة وبجانبها نظرية معارضة لا يعمل بها ولكنها محفوظة إلى وقت لاحق إذا ما تعاقبت إخفاقات النظرية الأولى. ولهذا السبب بالذات قد تكون النظرية السائدة في حيز معارضة تماماً لنظرية في حيز آخر. بمعنى أنه لا يوجد إلى حد الساعة نظرية عامة. كل محاولات **آينشتاين** باءت بالفشل... وهذه المعارضات التي لا تزعج كثيراً النظّار من العلميين هي التي يتلقفها البعض لتفنيد دواوين، مثلاً.

ما يهمنا هنا، نحن الهواة، هو أن المسائل [**اللطائف**] التي يدور حولها العلم الحديث هي نفسها لطائف الميتافيزيقا، وقد سبق لنا أن قلنا إنها نفسها لطائف علم الكلام، وهي لطائف السجل الهليستيني من فلسفة طبيعية وفلسفة إلهية؛ وأخيراً هي لطائف ما سبق هؤلاء جميعاً وترك فيهم بصمات واضحة، أعني لطائف الميثولوجيا. هذا ما أوضحته البحوث التاريخية واللغوية.

لا بد هنا من الإشارة إلى أهمية الكشوف الأركيولوجية والإبغرافية واللغوية، انطلاقاً من التعرف على الآداب الهندية (السانسكريتية) القديمة والإيرانية والسامية القديمة.

(لذلك يستعان إما بمفهوم الجينيالوجيا أو بمفهوم الأركيولوجيا. الحفر عما وراء أو تحت أو خلف... فهذا تقليد يرجع إلى **شلينغ Schelling** وفلسفة الميثولوجيا، مروراً بـ**شوبنهاور** و**نيتشه**، ينبني على كشف أن هناك فكراً سابقاً على الفكر، سابقاً على **سقراط** ثم سابقا على الفلاسفة الطبيعيين. ولم يتحقق أحد من هذا إلا بعد الاطلاع على ملاحم الهند وإيران.. كل ذلك راجع إلى حقبة تقدر بألف سنة قبل الألف الهيلستيني).

قد نقبل النسق الثلاثي الكونتي، ولكن لابد لنا اليوم أن نضعه في إطار أوسع نلخصه في الشكل التالي: ميثولوجيا، ففلسفة طبيعية، ففلسفة إلاهية، فتيولوجيا، فميتافيزيقيا، فعلم موضوعي.

-6-

ماذا تمثل هذه الوحدات؟ أدوارا؟ مراحل؟ طبقات؟ انعكاسات؟ كلها تتعامل مع نفس المواد الأولية، وهي الموضوعات أو المسائل أو المباحث أو المناهج أو اللطائف:

الكون والعدم

الحركة والسكون

الظهور والكمون

النور والظلام

الحرارة والبرودة، ...إلخ.

أين المغايرة؟ ماذا يميز الميثولوجيا عن الفلسفة، وهذه عن التيولوجيا، وهذه عن النظرية العلمية الموضوعية؟ التناول، المقاربة، التصور والاعتبار، التفسير والتعليل والاستنتاج، وفي كل حال ينبني على نوع التناول منهج عام مميز.

للميثولوجيا منهج هو الذي حاول استنباطه كل من **ليفي ستروس، جورج ديميزيل، بنفنست**، بعد أساتذتهم وأساتذة أساتذتهم منذ بداية القرن التاسع عشر.

للفلسفة منهج هو المضمَّن في السجل الأرسطي مع زيادات الرواقيين والفلاسفة العرب.

للتيولوجيا منهج نجده عند **ابن حزم والغزالي والشاطبي** وغيرهم. وللعلم الحديث منهج وضعي بدأ يتميز عن المنطق السابق مع **أوغست كونت ومِيلْ**، وهو في الغالب منطق الاستقراء مقابل منطق الاستبطان.

واضح أن لا حد للمقابلات بين هذه المناهج الأربعة، بين الموافقات والمفارقات. عندما يقول **نيتشه**: كل فلسفة عبارة عن رواية، ماذا يعني سوى أن الفلسفة ميثولوجيا جديدة؟ كلمة **ماركس** أن كل فلسفة هي أدلوجة؟

عندما يقول البعض إن العلم الحديث هو إحياء للفلسفة الطبيعية، فلسفة **ديمقريطس**، مثلاً – لو ذهبنا مع هذه المقابلة أو تلك لطال بنا الكلام إلى ما لا نهاية. أكتفي بملاحظات ثلاث:

الملاحظة الأولى : أني أرى تشابها بين الوضع الحالي، والوضع الهليستيني. كما تمازجت الفلسفة الإلهية والتيولوجيا، فنتجت عن هذا المزيج تيوصوفيا، تتلاقح اليوم وتتعادل في محيطنا الفكري الميثولوجيا والفلسفة والكلاميات والعلم الموضوعي. وكما كان شغل المثقفين آنذاك هو الجواز من عبارة إلى أخرى، من صورة إلى أخرى، من آخر إلى آخر (لا يعني ذلك إلا المقابلة.. وما أكثرها عند **أفلاطون** مثلاً)، فشغل المثقفين اليوم هو الترجمة. فيلسوف اليوم هو بالأساس مرسل (لا قدح في هذا)، عابر من لغة إلى أخرى. ماذا فعل البنيويون؟ والتحليليون؟ والتأويليون؟

البحث الحالي هو أساساً بحث في المعادلات والموافقات.

الملاحظة الثانية : هي أن التناسب لا ينفي التعاقب.. هنا منبت النزعة التاريخانية، كون الميتولوجيا تتساكن مع الفلسفة، والكلام مع العلم الحديث حتى يبدو وكأن العلم إحياء للفلسفة الطبيعية، والكلام إحياء للميثولوجيا؛ لا يعني أن الكل يساوي الكل، الرمز يساوي الرمز، الصورة تساوي الصورة، العبارة تساوي العبارة، لكن الموضوع يبقى هو هو، لا يتأثر بالشكل وبالعبارة، إذ يستعير وزنه من الواقع الملموس. ميثولوجيا اليوم قد تماثل ميثولوجيا الأمس، لكن في الشكل فقط، لا في المضمون الذي يحتفظ حتما بآثار التطور.

الواقع الملموس اليوم يفرض علينا جميعاً أن المسائل التي صورّتها الميثولوجيا وحللتها الفلسفة وركبها علم الكلام، يستقل بها

اليوم العلم الموضوعي. صحيح أنه لا يجيب عنها إجابة تامة وقارة ومطلقة، ولكنه وضع شروطا منهجية تمنعه هو، كما تمنع غيره، من ادعاء الكشف النهائي عنها.. ما هي هذه الشروط؟

الوعي
الوضوح
التماسك
المباشرة

إذا أردتُ، مثلاً، أن أفكر في مسألة الملء والفراغ، بجد وصدق، لا يمكن لي اليوم، مهما كانت مؤهلاتي الذهنية، أن أتجاوز ما يقوله العلميون، أنطقوا بجواب أم لا. علي أن أتساءل قبل أي سؤال: ما يقول العلم؟ إذا وجد في الماضي أو يوجد في الحاضر من يدعي أنه قادر على الجواب، فإني أسمع لمقاله، وقد أستلذ بالأسلوب دون أن أقتنع بالمضمون، إلا إذا لم يعارض مستلزم العلم الموضوعي.

الملاحظة الثالثة : وهي الأهم. التساكن بين المنظورات العامة في المجال الفكري الحالي (ما يسميه **ابن حزم** تكافؤ الأدلة يُرفض منه من وجهة نظر الفقيه ونقبله نحن من وجهة نظر المؤرخ أو الباحث الاجتماعي)، يؤدي إما إلى التسامح، وإما إلى العدمية، أو إليهما معا. هل يلغي هذا الوضع إيجابية النسق الزمني؟ أحكام الجميع مرتبطة بهذه النقطة. إذا قلنا مع الفيلسوف والمتكلم إن التوالي غير التلازم، لا حجة في النسق الزمني، وبالتالي إن الفلاسفة كلهم معاصرون، والمتكلمون كذلك، جاز الإبقاء على الفلسفة وعلى علم الكلام في صورهما التاريخية أو الأبدية الأخرى.

أفلاطون ما يزال حيا. وكذلك **ابن رشد**، وكذلك **ديكارت**. هذه تناسخية جديدة.

إذا قلنا بالعكس إن التوالي مؤثر، وإن السابق يؤطر اللاحق في صور شتى وعلى مستويات شتى (السببية المادية، ثم الجسمانية أو العضوية، ثم الاجتماعية، وأخيراً التاريخية)، وإن هذا التأثير أو التوجيه أو التأطير، أكان واقعياً أو ظاهرياً، دائماً أو مؤقتاً، هو حدود المعيار، الفيصل، الإمام المتاح لدينا عندما نضطر إلى الفصل والاختيار... هذا هو لب المقولة التاريخانية. فهي مقولة مستنبطة من الممارسة البشرية (praxis) ومؤدية إليها.

تبعا لهذا، نقول إن الفلسفة تسير في آثار الميثولوجيا، بمعنى أنه توحي الأولى للثانية بالأسئلة لكن لا تفرض عليها الأجوبة، وهكذا إلى آخر السلسلة أو النسق الكونتي: العلم الموضوعي، وهو في الأساس مسلك، منهج، منطق، يجاور اليوم كلا من الميثولوجيا والفلسفة وعلم الكلام. يشارك الكل في مظاهر كثيرة (المسائل، التعريفات، التصورات، المصطلحات،..إلخ)، لكن لا يمكن أن يتماهى مع غيره أو ينحل فيه.

هناك إذن مشاكلة، لا معادلة.

في كتاب "**مفهوم العقل**"، تخيلت شخصاً قد يكون أستاذ فلسفة وقد يكون فقيها وقد يكون روائيا، يقضي يوماً عادياً. تصورته في بيته بين زوجته وأولاده، في مكتب إداري، في مركز شرطة، في رواق بنك، في قاعة درس، وكل مرة حاولت زسم المنطق الذي يسيره ويتحكم في تصرفاته. النتيجة هي أن لا أحد منا، إذا أراد أن يحقق

هدفاً ملموساً، يتصرف كفيلسوف أو كمتكلم أو كفنان، أمام الطبيب أو الدركي أو الصراف.. يخضع تلقائيا لما يفرضه عليه العقل.

-7-

من يتصفح كتاباتي المختلفة يتأكد بسهولة أني مجبر في النهاية على الانتصار للتعددية. في "**الإيدولوجيا**" تجدون ثلاثة أشكال للوعي، في "**الإسلام والتاريخ**" تجدون مقابلة الفقيه والمحدث، في "**مفهوم التاريخ**" تجدون ثمانية شواهد وثمانية تواريخ، في "**مفهوم العقل**" تجدون منطق القول ومنطق الفعل.

وفي حديثي هذا تجدون مرة أخرى ثنائية العلم وغير العلم.

هذا هو موقفي المعرفي : هناك دائما تعددية تزيد وتنقص، حسب الحيز الذي تتجلى فيه. التوحيد لا يتحقق إلا في الذهن وعبر استحضار الزمن. أما في كل لحظة، عند الإدراك، فإننا لا نلمس سوى الاختلاف.

المنطق إذن هو نتيجة التطور، فيما يهمنا هنا، العلم الموضوعي. في كل مسألة، كبيرة كانت أو حقيرة، لا بد أن ننطلق مما يقول العلم الموضوعي، مهما يكن ذلك القول واضحاً أو غامضاً، صارماً أو متردداً، متقدماً أو متغيراً. ما لا يقبل هو إهماله أو احتقاره.

العلم الموضوعي لا يلغي ما سبقه من ميثولوجيا وفلسفة وتيولوجيا. قدر كبير من هذا محفوظ في المفردات والتراكيب والصور والرموز، في الاهتمامات والإشكاليات.

لا نتكلم هنا عن ثمرات العلم الموضوعي (التكنولوجيا خاصة)، رغم أهميتها القصوى، لا نتكلم عن منطق العلم الموضوعي (منهج البحث أو الإبستمولوجيا)، وإنما، وبدافع المقارنة، بنظرية العلم الكونية (الكوسمولوجيا).

في هذه النقطة توجد المشاكلة مع الميثولوجيا والفلسفة وعلم الكلام. نقف إذن على هذا الناظور المتعالي جداً.. عندما نقول: عفواً، أي فرق بين نظرية الصرعة الكبرى (big bang) وميثولوجيا الهنود وقصة **أفلاطون**، ...إلخ.

لكن، قبل أن نقول هذا، علينا أن نتوقف دقيقة واحدة. نعترف أننا فوق ناظور من نوع خاص؛ غير ناظور **ابن رشد** أو **أرسطو**.. المدى الزمني والفضائي، هل هو مماثل؟

بعد الوعي والتأكد من المكان والزمن عندها نقرر: إما الوقوف وإما التجاوز.

لا شيء يمنع التجاوز.. بلا تجاوز لا يتقدم العلم الموضوعي نفسه.

إذا قررنا التجاوز، بماذا يكون؟ بالتصور فقط. نتجاوز حدود العقل بالخيال.

لذا، أغلو أحيانا فأقول: لا يوجد اليوم إلا شغلان جديدان: العلم والخيال العلمي.

إذا كنتَ مؤهلاً، فعليك بامتهان البحث العلمي، وإذا لم تكن، وكانت لك قدرة على التعبير، فعليك اليوم بكتابة القصص العلمي.



تأصيل علوم المجتمع

المقارنة والتأويل

-1-

كل واحدة من مفردات هذا العنوان تستحق أن نقف عندها طويلاً لكي نحدد معناها بدقة. لكن عوض ذلك وكسبا للوقت نكتفي ببعض التوضيحات:

ما نعني بعلوم المجتمع؟ من غير السهل الإجابة على هذا السؤال. يأتي الإشكال من كلمة مجتمع أولا إذ كثيرا ما نستعملها وفي ذهننا مضامين أخرى: معنى الأمة أو الجنس أو الجيل أو الثقافة مع أن لكل واحدة من هذه المفردات مجالاً اصطلاحياً خاصاً. ثم يأتي الإشكال من جانب آخر وهو التحول الطارئ على نظام الجامعة. كان التاريخ مثلا إلى عهد قريب فرعا من الآداب وكانت الفلسفة تعتبر منبع سائر العلوم وكانت السياسة من توابع القانون إلخ. لا يكفي أن نستخلص مفهوم علم المجتمع مما نعرف نحن في تجربتنا اليومية بل لا بد لنا من استقراء ما توحي به هياكل الجامعة في الدول المتقدمة.

لذا نعني أساساً بعلوم المجتمع الاقتصاد ثم الاجتماع ثم التاريخ ثم السياسة ثم الجغرافية البشرية ثم علم النفس ثم التربية وتلاحظون

أنها موزعة عندنا على معاهد مختلفة في حين أنها مجتمعة عند غيرنا. ولهذا الاختلاف مغزى كما لا يخفى. نهتم هنا بالقواعد المشتركة بين هذه المطالب لا بالمميزات التي تفصل بعضها عن بعض.

إن محور حديثي اليوم يدور حول الموقف الذهني الذي يضع في حكم الممكن تأسيس هذه العلوم وهو ما سبق أن وصفته بإسهاب، خاصة في كتاب "**مفهوم العقل**". ومن خصائص هذا الموقف الوصف المفصول عن كل حكم مسبق والمقارنة المنهجية الهادفة ثم نوع خاص من التأويل.

واضح للجميع أن الوصف والمقارنة والتأويل أدوات معرفية تلجأ إليها كل المعارف بصفة أو بأخرى. أو ليست المعادلات الرياضية مقارنة؟ أو ليس علم المعادن أو النبات وصفيا تصنيفا؟ أو ليس الفقه وعلم الكلام والفلسفة علوماً تأويلية؟

يبدو وكأن علوم المجتمع عند استحداثها اقترضت المقارنة والتصنيف من الطبيعيات والتأويل من الحكمة لتطبيقها على مادة اعتبارية اقتطعتها من الواقع وأطلقت عليها كلمة مجتمع.

سننظر لاحقاً في صحة هذا الافتراض، لكن مهما يكن من أمره، يجب علينا أن نوضح ما يميز الوصف والمقارنة والتأويل عندما تستعار لدراسة المجتمع بعد أن وظفت طيلة أحقاب لفحص الطبيعة المادية أو لتمحيص الأفكار والعقائد.

والمدخل الطبيعي لهذه المسألة هو استحضار ظروف نشأة تلك العلوم المجتمعية بالذات.

-2-

كثيراً ما نسمع أن هذا المفكر أو ذاك كان أحد روّاد علم الاجتماع.

المتخصص في الآداب اليونانية يرشح **توقديد** ومؤرخ العهد الحديث يرشح ماكياڤلـي أو **مونتسكيو** أو **هردر** ودارس الإسلاميات يرشح بالطبع **ابن خلدون**. والقائمة مفتوحة لأسماء من الهند أو الصين أو اليابان، نجهل عنها كل شيء إلى الآن.

لكن إذا نظرنا في أحوال زمن كل واحد من المرشحين لدور رائد علم الاجتماع نلاحظ بسهولة أنه عاش في عهد شهد انتقالاً من نظام إلى آخر أو احتكاك ثقافة بأخرى أو صراع دولة ضد أخرى. مما أرغم ذلك المفكر على الاهتمام بالغير وبالتالي مقارنة ما يستغرب منه بما يعرف عن نفسه ومحيطه.

توقديد مثلاً عاين صراع أثينا الديمقراطية وإسبارطة الأرستقراطية بعد أن استفاد من وصف **هيرودوت** للفوارق بين المجتمعين، اليوناني والإيراني، ذلك الوصف الذي رسّخ في أذهان الأوربيين عقيدة التعارض الأبدي بين الشرق والغرب.

وعايش **مكياڤـلّي** انحلال نظام المدينة – الدولة، الجمهورية المستقلة كما عرفتها إيطاليا في عهدها الوسيط وكما احتفظت بها ألمانيا في أواسط القرن الماضي وسويسرا إلى أيامنا هذه، وانهزام ذلك النظام أمام نظام آخر، نظام الملكية المطلقة كما تمثل في حكومة فرنسا وإسبانيا وانجلترا، والذي أذن ببزوغ عهد الدولة الوطنية الحديثة.

وعاصر **مونتسكيو** تقدم شعوب أوروبا المسيحية، والشعب الانجليزي بخاصة، وتراجع الأمم الأسيوية المنضوية تحت لواء إمبراطوريات شاسعة: العثمانية والصفوية والمغولية والصينية.

وتزامن عصر **ابن خلدون** مع تغيرات عميقة كثيرة، منها اختفاء نظام الخلافة واستبداله بسلطنة عسكرية مملوكية، ومنها انحصار الحضارة في بلد المغرب وانتشار البداوة، ومنها استهلاك عصبية العرب ثم البربر وبروز جيل جديد من الترك إلخ.

قمت في مناسبات عدة بمقارنة بين **ابن خلدون** وهؤلاء الكتاب الغربيين وأوضحت ما يجمع وما يفرق بين المفكر العربي وغيره.

قلت إن ما يجمع بينهم هو الموقف المعرفي (الواقعية مقابل طوباوية الحكماء والمتكلمين)، موقف يتّصف بتدبر الظواهر، عوض إهمالها والمبادرة بتجاوزها إلى البواطن، بوصفها وصفاً دقيقاً أميناً قبل تعريفها وتصنيفها. وهذه الخاصية هي بالطبع ما يستأثر باهتمام الدارسين، فيذهبون إلى القول إن أصل العلم الاجتماعي الموضوعي هو هذا الموقف بالذات الذي يفترض أن المجتمع كائن قائم بذاته، مستقل عن رغائب وتطلعات الأفراد، وبالتالي يسير حسب قوانين كامنة فيه، يجب الكشف عنها والخضوع لها دون الاعتقاد أن في استطاعة البعض معارضتها أو تحويرها بوسائل اصطناعية.

ولئن كان الموقف المذكور شرطاً ضرورياً لتأسيس العلم فإنه غير كاف. هذه هي النقطة التي أود أن أركز عليها كلامي اليوم، وبسببها حكمت على **ابن خلدون** حكما مزدوجاً. اعترفت من جهة

بعبقريته وبأهميته على المستوى العالمي، لكني أكّدت في ذات الوقت أننا لا نستطيع أن نقيم على اجتهاداته صرح علم مجتمعي عصري ومنفتح على المستقبل، أي قادر على استكشاف التطورات المحتملة.

عندما نقارن **ابن خلدون** بـ **مكيافلّي**، كما فعلت في مقال منشور، جاز القول بالتكافؤ بينهما بل بامتياز الأول على الثاني في بعض المناحي. إذا كان المفكر العربي يجهل خصائص أوضاع روما القنصلية، وهي عمدة المفكر الإيطالي، فإن هذا الأخير يجهل بدوره أوضاع عرب عهد الخلافة التي تمثل أساس التحليلات الخلدونية.

لكن إذا تعلقت المقارنة بـ **مونتسكيو** لم يعد هناك مبرر للقول بالتكافؤ. إن المنظر الفرنسي يعرف بالتدقيق أنظمة أوربا الفيودالية الجرمانية وأنظمة أوروبا الرأسمالية الحديثة زيادة على نظم روما في أطوارها المتعاقبة ونظم اليونان الكلاسيكية والهيليستينية. وهو ما يعرف عنه **ابن خلدون** إلا شذرات، رغم ما قيل مؤخراً عن اطلاعه على تاريخ أروسيوس[1]. في نفس الوقت كان **منتسكيو** يعلم الكثير عن أوضاع الصين عن طريق أوصاف المبشرين اليسوعيين المتعاطفين مع التقاليد الصينية، وعن أوضاع الدولة الصفوية الإيرانية (أنظر الرسائل الفارسية) والدولة العثمانية وحتى المغربية عن طريق تقارير أو رسائل السفراء وروايات التجار. قد تكون هذه المعرفة ناقصة محرفة، بالنظر إلى المحقق عند المؤرخين

(1) پول أوروسيوس، **تاريخ العالم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت 1972).

المعاصرين، لكنها كافية لما يهدف إليه **مونتسكيو** من نمذجة، أي الكشف عن خصوصية القانون المسير لكل نظام. ليس المهم، في نطاق مشروع **مونتسكيو**، أن يصف دقائق السلطنة العثمانية بل المهم أن يرصد الخصائص التي تميزها عن الملكية المطلقة المعاصرة لها في فرنسا وانجلترا. مهما تكن أغلاطه في الجزئيات فإن **مونتسكيو** على الأقل يُدخِل في اعتباره الأنظمة غير الأوروبية بينما لا يلتفت **ابن خلدون** إلا لماما للمؤسسات غير الإسلامية وعندما يفعل ذلك فإنه يشير إلى تلك التي عاصرت الخلافة وليس تلك التي كانت قائمة في عصره هو.

ننتقل إذن من **مبدأ** المقارنة الذي تولاه **ابن خلدون**، مما مكنه من تأسيس علم العمران، إلى **مجال** المقارنة (ضيق أم واسع، محصور أم متنام). فنتساءل عن ذلك المجال عند **ابن خلدون**، على أية مادّة اعتمد؟

اعتمد على ما لاحظ أثناء تنقلاته في مناطق الغرب الإسلامي وعلى ما قرأ عند الرحالة النبهاء مثل **المسعودي** أو **المقدسي** أو **ابن حوقل**. فأدرك بالمقارنة ما يجمع بين شعوب ثلاثة: العرب كما قرأ عنهم منذ أول عهده بالدراسة وكما عرفهم لاحقاً بالمخالطة. البربر كما قرأ عنهم في كتب التاريخ وكما شاهد أحوالهم في مغرب بني مرين. الترك كما سمع عنهم وكما عرفهم عن قرب بعد رحيله إلى المشرق. وعندما أدرك ما يجمع بينهم أدرك في نفس اللحظة - بالمعارضة - ما يميز العرب المماثلين للبربر والترك عن عرب الخلافة، عرب مضر كما يسميهم، أدرك أن العرب جيلان مختلفان

يفصل بينهما التدوين أي التاريخ. هناك إذن العرب في التاريخ وهناك العرب قبل أو على عتبة التاريخ. كان بإمكان ابن خلدون أن يقوم بالمقارنة المطلوبة فيما يخص العرب وهم على عتبة التاريخ، لكن كان ينقصه ما يقارن به مقارنة جديّة مثمرة العرب في التاريخ إذ المجموعات غير العربية وغير الإسلامية المعروفة لديه - كالفرس أو اليهود أو النصارى - كانت تكون جزءا من الخلافة ذاتها. ما كان ينير له الطريق هو أن يعرف نظم روما القنصلية أو الإمبراطورية أو البيزنطية، وهذا أمر لم يكن متاحاً له.

نحن أمام نقص أو حصر في المسند الخلدوني، أي في المادّة التي عكف على تمحيصها، أكانت ناتجة عن رصد الحاضر أم مستقاة من الأخبار المروية. لاشك أن مقابلة العمران المدني والعمران البدوي لا يجزئ عن مقابلة الخلافة العربية والإمبراطورية الرومانية، أي بين نوعين من العمران المدني. عند التدقيق لم يتمثل **ابن خلدون** هذا العمران - أي المدني - إلا ما قابل العمران البدوي. فبقي هذا كامنا باستمرار في ذاك، مستعدا لأن ينتعش وينمو في كل لحظة. لم يتجاوز **ابن خلدون** أبدا طور تأسيس الحضارة. كل ما قد يستنتج من فوارق بين نمطين أو أكثر من العمران المدني ظل خارج اهتمامه إن لم نقل منظوره. إذا أهملنا هذه النقطة، ولم نحدد بالضبط ما كان محتملاً فقط عند **ابن خلدون** بسبب اعتناقه مبدأ المقارنة ولم يتحقق بالفعل بسبب ضيق مجال المقارنة المعتمد، فإننا سنحكم على أنفسنا بالوقوف حيث وقف.

أقول إذن إن **ابن خلدون** في الوقت الذي قرر فيه اعتماد المقارنة اهتدى إلى تأسيس علم العمران، ويحق له أن يفتخر بذلك الإنجاز، لكن عندما اكتفى بالمتاح له من المقارنة فإنه لم يفعل سوى التنظير لمرحلة معينة من حياة المجتمعات وهي مرحلة الانتقال من البداوة إلى الحضارة.

لذا لا نرى معنى للسؤال الذي يتردد على ألسنة الكثيرين. لماذا لم نستثمر الاجتهادات الخلدونية؟ كان الاستثمار غير وارد بسبب محدودية المسند الخلدوني ذاته.

كانت الخلدونية تفيد حقا وتتحول إلى سوسيولوجيا علمية لو تجاوزت محدوديتها الأصلية، لو خرجت من مجال ضيق إلى آخر يتطلب الاطلاع على شؤون غير العرب وغير المسلمين وغير الساميين وغير الشرقيين. وهذا الأمر كان يستلزم بدوره ثورة في النظام التعليمي لا تعرف مسبقا نتائجها، ثورة مثيلة بما حصل في أوروبا الغربية في عهد النهضة أو في اليابان في القرن الماضي.

المقارنة إذن درجات: داخلية إذا انحصرت في تقليد ثقافي واحد وخارجية إذا تجاوزته إلى تقاليد أخرى. المقارنات بين العرب والبربر والترك، أو بين نحو البصرة ونحو الكوفة، أو بين عقيدة الشيعة والسنة، أو حتى اليهودية والنصرانية والإسلام، كلها داخلية. أما المقارنة الخارجية فهي التي تنصب على الخلافة الإسلامية والإمبراطورية الرومانية، أو بين النحو العربي والنحو اليوناني، أو بين التوحيد و الأخلاقية الصينية إلخ.

والمقارنة أصناف منها المعادلة والمماثلة ومنها المعارضة

والمفارقة[1]. فالبحث الذي يستهدف التماثلات يفيد غير ما يفيده البحث الذي يركز عن الخلافيات. رأيت أن وجه النقص عند **ابن خلدون** أنه كان ينقب عن الأسس البدوية لكل عمران فلم يدرك غير ذلك إلا بالعَرض والتقدير.

وما هو أهم من كل هذا، ما يميز المقارنة في علوم المجتمع والمقارنة في علوم الطبيعة أو علوم الذهن والعقيدة، هو أن مجال المقارنة في اتساع مستمر، أولا عن طريق الحفريات التي تكشف كل يوم عن حضارات منسية، وثانياً عن طريق الإثنوغرافيا التي تعرفنا بثقافات مجهولة وثالثاً عن طريق الاختراعات التكنولوجية التي تبدع كوائن غير مسبقة كالتي ترسمها اليوم برامج المعلوميات.

إن التصنيفات التي يقوم بها عالم النباتات أو الحيوانات مثلاً تبدو لنا قارّة إن لم نقل جامدة. ونميل إلى المحافظة عليها كما هي - والدليل هو ما تواجهه من معارضة عنيفة الهندسة الوراثية - أما العيّنات المجتمعية التي يمكن أن تصلح للمقارنة فإنها في خلق مستمر، إن صح التعبير.

لا يجوز الوقوف عند نوع واحد من المقارنة مهما تكن أهميته التاريخية. الدعوة إلى إحياء الخلدونية أو الميكياڤلية أو الماركسية مناقضة لروح ما كتبه مؤسسو تلك النظريات. اعتماد المقارنة كأصل لعلوم المجتمع يعني بالضرورة قبول مبدأ تجدد المادة المعتمدة. وإلا انحلّت علوم المجتمع في تعاليق وشروح مكررة مملّة على القانون الخاص بالمجتمع الذي نعيش فيه، القانون النظري وليس

---

(1) المقارنة التي تهدف أساساً إلى المماثلة تؤدّي حتماً إلى التلفيق وإن سمي توفيقا.

القانون الفعلي. وعندها لا نستطيع أن نفهمه ولا أن نصلحه ولا حتى أن نضمن استمراريته.

-3-

يمكن الوقوف عند الوصف دون تجاوزه إلى مقارنة وإن كان الوصف يشير ضمنا إلى الموازنة كما نرى ذلك واضحا عند الرحّالة (**ابن بطوطة** مثلا) أو عند المستكشفين (**شارل دوفوكو**). كما يمكن الوقوف عند مجرد المقارنة فتكون تصنيفا على نمط ما يفعله عالم الطبيعة. وهذا هو علم الأجناس، الإتنوغرافيا.

يحمل الوصف في طياته المقارنة وتحمل هذه في طياتها ما تشير إليه كلمة تأويل.

ماذا تعني بالضبط؟

تشير الكلمة في إطار الثقافة العربية التقليدية استعادة معنى أصلي غاب عن الذهن بسبب النسيان أو الخلط أو التحريف. نفترض وضعا يكون فيه التواصل مباشراً والتفاهم تلقائياً حيث لا انفصام بين المعنى والشيء. ثم نفترض أمراً طارئاً - قد يكون مجرد مرور الزمن- يقع بموجبه خرق فيتوجب القيام بحركة انتقال من الوضع اللاحق إلى السابق الذي هو الأصل والأساس. من هنا جاءت المقابلة التقليدية بين التنزيل والتأويل. هذه الحركة معاكسة لحركة أخرى عفوية تلقائية، نسميها الحياة أو الزمن أو التاريخ. نمرّ إذن تلقائيا من محيط إلى آخر يغير الأشياء ويحور أو يحرف المعاني، فتعود غامضة بعد إذ كانت واضحة. عندئذ لا مناص من

القيام بإحدى العمليتين الذهنيتين: إما استحضار المحيط الأول حتى يتضح من جديد المعنى وإما تطويع المعنى الأول حتى يتطابق مع المحيط الجديد فيحصل من جديد الفهم ثم التصديق (كل هذا موضح بإسهاب في كتابي **مفهوم التاريخ**).

هذان طريقان للتعامل مع آثار التغيير، نجدهما في كل عصر وفي كل بيئة رغم اختلاف الأشكال والأسماء، نسميها نحن في إطار العلوم التقليدية بطريقة أصحاب الحديث وطريقة أصحاب النظر[1].

هناك إذن علاقة بين التاريخ (انسياب الزمن) الذي هو انفصام وكسر والتأويل الذي هو إصلاح وتعديل وجبر. لا إصلاح بدون لجوء إلى تأويل ولا تأويل بدون وعي بتغيير الأحوال أي بالتاريخ.

نحن إذن أمام نوعين من التأويل، كل واحد يشير إلى وعي خاص بالتاريخ، وعي يرمي إلى معاكسة التاريخ ومحو آثاره ووعي يرمي إلى مسايرة التاريخ واستيعاب آثاره. فالأول لا يحتاج إلى مقارنة توضح بالضرورة مدى التغير في حين أن الثاني يعتمد المقارنة بل يجر إليها جرّاً. التأويل الذي ينفر من المقارنة، سيما الخارجية، هو غير التأويل المتأصل في المقارنة ذاتها.

هذه هي النقطة الجوهرية في حديثي هذا، لا يسمح المقام بالتوسع فيها لكن لا بدّ لنا من التمعن فيها.

ونلاحظ أن مؤسسي علوم المجتمع كانوا على وعي بهذه الازدواجية فصرحوا بمعاداتهم لمبدأ التأويل مع أنهم كانوا يقصدون

(1) انظر مقدمة **مدارك القاضي عياض** حيث يوجد نقد لاذع لمدرسة الرأي.

به ذلك النوع الخاص، التقليدي، من التأويل، الذي نسميه الاستنباطي لأنه يستأصل المعنى من منحى ثقافة واحدة بدون أدنى التفات إلى غيرها.

توقديد لا ينتمي إلى المشروع السقراطي الذي هو في العمق مشروع تأويلي (الخروج من ظلام الكهف إلى نور عالم الأمثال). و**مكيافلّي** يعادي الاتجاهات الأفلاطونية المنتشرة في زمانه. و**مونتسكيو** يفضل - كباقي زملائه من مفكري القرن 18 - التجريبية الإنجليزية على المثالية الديكارتية. وابن خلدون انتقد نقدا لاذعا التصوف والفلسفة بسبب منهجهما التأويلي.

ومع ذلك نقول إن هؤلاء الروّاد لجأوا هم أيضاً إلى التأويل لكن في إطار غير تقليدي.

لكي نحدّد بالضبط هذا الإطار الجديد أرى من المفيد اللجوء إلى مقارنة. ولا يستغرب ذلك مني وأنا أتناول الموضوع المعروض عليكم – مع مدرسة تمثل النقيض لكل المدارس التي ذكرناها إلى حدّ الآن، أعني المدرسة الظاهرية المتمثلة في إنتاج ابن حزم.

تذهب الظاهرية بمنطق الحديث إلى أقصاه فتنفي الرأي والقياس، بل تعتبر أن تحصيل المعنى غير ضروري للتصديق. تعارض التأويل في كل صوره لأنها لا تحتاج إليه بعد اكتفائها بظاهر النص. نحن أمام موقف معرفي واضح متسق وإن كان شاذا. يقول ابن حزم في مجال المنطق: لا حقيقة إلا عينية[1].

---

(1) **التقريب لحدّ المنطق ضمن رسائل**، الجزء الرابع (بيروت 1983).

هذا نفي قاطع للمعنى، يستتبع إبعاد التأويل على كل مستوياته وبالتالي عدم الالتفات إلى المقارنة الهادفة إلى استخلاص معنى. يبدو حسب تحليلنا السابق أن هذا الموقف معاكس تماماً لموقف ابن خلدون الذي قلنا عنه أنه لازم لتأسيس أي من علوم المجتمع.

رغم هذا كتب ابن حزم كتابه المشهور، الفصل في الملل والنحل، وقال الكثيرون إنه بذلك وضع أسس علم الأديان المقارن إن لم يكن لأنثروبلوجية الدين. فماذا نقول نحن في هذا الادعاء؟

لا أنفي أهمية كتاب ابن حزم وما يمتاز به من رصانة الأسلوب وسعة الاطلاع. إلا أني أرى أنه لا يختلف في منهجه، وأكثر من ذلك، في أهدافه، عن كتب الفرق الأخرى بل هو أقل تفتحاً من كتاب الشهرستاني. النقطة التي يجب التحقيق فيها هي التالية: المنطق الظاهري العام لا يعتمد المقارنة كأداة معرفية. هل ما نجده في كتاب ابن حزم مقارنة بالمعنى الذي حددناه انطلاقا من ممارسة ابن خلدون أم لا؟

أترك السؤال مفتوحاً لأن الجواب عنه يسند أو يفنّد ما أذهب إليه في حديثي هذا.

إن الظاهرية عامل مؤثر في كل الثقافة الأندلسية لأسباب تستحق أن نمعن النظر فيها جميعا. هناك جانب ظاهري عند ابن خلدون لكن المهم هو أن ابن خلدون حصر الظاهرية في العبادات – أو قل في الغيبيات – ثم انفصل عنها في كل ما سوى ذلك. قد يكون هذا نقضاً للنسق وقد يفضل البعض ظاهرية ابن حزم الشاملة على

ظاهرية ابن خلدون الجزئية. يبقى أن اتساقية الأول أوصدت أمامه باب علوم المجتمع وعدم اتساقية الثاني كان هو المنفذ لعلم العمران. [قبل ابن خلدون منطق الظاهر في جزء من الكون ثم تخطاه في الجزء الآخر. فتخلّى عن نزعة المقاضاة، وقبل أن يخضع للوصف المجرد لينتقل منه إلى مقارنة وتصنيف يبرزان معنى غير مفروض بالإنشاء والتعليم، حسب عبارته].

نستخلص من هذه المقابلة السريعة أنه يوجد في أصل علوم المجتمع تأويل لكنه استنتاجي، نابع من صلب الوصف والمقارنة، غير التأويل الاستنباطي المعهود عند أهل الحكمة والتعليم[1] والتصوف. ومما يزكي هذا الاستنتاج أنه كلّما اتسع مجال المقارنة تعمق وتجدد التأويل. وما النظريات الاجتماعية، من وضعانية إلى ماركسية، إلى وظائفية إلى تقاسميه... إلخ، سوى تأويلات مضمنة في مقارنات متجددة مولدة عن التاريخ الاقتصادي أو الإثنوغرافيا أو الكيمياء العضوية أو ثورة الاتصالان إلخ.

سبق أن قلت إن ما يميز رائد علوم المجتمع، أيا كان، هو موقف معرفي ينعت عادة بالموضوعية، أي اعتبار الموصوف من البدء خارج الذات، غير خاضع لأوامرها.

أود أن أدقق هذه الفكرة لأقول إن هذا الموقف رهين باستعداد نفسي وهو الإقدام على المقارنة. نعلم أن الرحلة، كنمط خاص من

(1) في اصطلاح أهل الباطن من شيعة ومتصوفة وغلاة.

السلوك عند أهل الحضر، تؤدي إلى الاهتمام بوصف الغريب المغاير، لكن تستلزم في الأصل ميلا إلى التنقل.

استفاد **المسعودي** من تجواله المستمر، فقضى على كثير من الخرافات وصحّح كثيراً من الأخطاء، ومع ذلك لم يغير شيئاً من عقيدته وانتمائه. والأمر أوضح عند **ابن بطوطة**. هناك فصل بين المعنى الجماعي، المستنتج من الاطلاع على أحوال الغير، والمعتقد الفردي. انطلاقاً من هذا نقول إن المقارنة، أثناء وبعد إنجازها، تبرز معنى لا يستلزم المصادقة. لم نسمع أبداً عن عالم اجتماع انسلخ عن هويته وذاب في شخصية غيره وإن حصل ذلك لبعض الشعراء والكتّاب.

والسر في ذلك هو أن المعنى المشار إليه، المضمّن في مادّة المقارنة، هو بالتعريف اجتماعي، وبالتالي فهو مساوق لمفهوم المنفعة.

نذكر أن الفلسفة النفعية، كما قرر قواعدها أقطاب المدرسة الإنجليزية أمثال **ستورت ملّ** و**هربرت سبانسر**، تزامنت مع ازدهار علوم المجتمع حتى يبدو لنا أحياناً وكأنها إحدى صيغ مبادئ الاقتصاد، والمنفعة في هذا السياق، التي تحدّ المعنى وتقود التأويل الاستقرائي، لا تعدو أن تكون الاستجابة لما يتطلبه المجتمع حتى يستمرّ في كيانه في ظروف دائمة التغير والاستحالة.

***

- 4 -

حصرنا كلامنا في توضيح ظروف نشأة علوم المجتمع، أي تحديد التوجه الذهني الذي يجعل من الظواهر المجتمعية مادة قابلة للتمحيص المنهجي.

حددنا موقفاً معرفياً تطور أثناء القرون الحديثة إلى عقيدة تقرّ باستقلالية الموضوع وعدم تحكم الذات فيه بكيفية عشوائية أو اتفاقية، وهو ما ننعته بالفكر العلمي المناقض للفكر السحري أو الغيبي.

وعرّفنا أداة المقارنة التي تنوعت مع مرور الأعوام وتحولت إلى مقايسة مستفيدة من تقدم الرياضيات. هل نتصور بروز السوسيولوجيا التصنيفية الأمريكية دون الإحصاء أو الأنثروبولوجيا البنيوية دون الرياضيات الحديثة؟

ثم حللنا معنى التأويل في إطار علوم المجتمع وكيف غاير التأويل المعهود المبني على التعليم والكشف.

وفي هذا النطاق نطرح مسألة علاقة الفلسفة بعلوم المجتمع.

تعرضت لهذه النقطة العويصة منذ أن ألفت **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، وقلت دائماً أنه يجب التمييز - دون إبداء أي تفضيل - بين التأويل في إطار الفلسفة التعليمية الاستنباطية والتأويل في إطار العلوم المجتمعة الاستقرائية. فإذا تعرضنا لنقاش مشكلة تتعلق أساساً بالمجتمع - التخلف، تحرير المرأة، توطين العلم والتكنولوجيا،

الديمقراطية، إلى غير ذلك - يقضي المنطق أن نتولى التأويل الثاني لا الأول، علما بأن التأويل الاستنباطي قد يفيد في التعامل مع الجوانب غير المجتمعية.

ونصل هكذا إلى نتيجة تربوية تهم بلدنا بصفة خاصة.

قلنا إن علوم المجتمع تظهر في ظروف معينة: تزدهر إذا استمرت تلك الظروف وتختفي إذا تغيرت. بدت بوادر تلك العلوم عندنا مع ابن خلدون أو قبله حسب البعض[1] ثم توارت ونسيت، ثم نقلت إلينا في فترة لاحقة ضمن عدة الاستعمار فغذّت كل أدبيات عهد النهضة، وكان من المتوقع أن تتجذر عندنا مع تقدم الحركة الوطنية، تغذي الإصلاح فيغذيها. لكن بعد الانعتاق حصل العكس، عادت علوم المجتمع متهمة محاصرة مبعثرة بين معاهد كثيرة لا تجد سبيلا للتعاضد والتلاقح.

ونرى اليوم بوضوح نتائج ذلك الاختيار السيّئ.

خذوا أي واحد من مشاكلنا المستعصية: اللغة، الأسرة، النمو، الديمقراطية - وحددوا أولا مستواه الاجتماعي. وهذا إجراء ضروري إذا توخينا التفاهم والتوافق. ثم انظروا إلى المسألة من منظورين متواليين: منظور عالم المجتمع الذي يصف ويقارن ويؤول بهدف إظهار وجه المنفعة الجماعية، ثم بمنظور من يكتفي بجلب النصوص

---

(1) انظر ردّنا على من ادّعى أن **ابن خلدون** استوحى جلّ اجتهاداته من كتّاب الدواوين وبعض أهل الحكمة كإخوان الصفا. **مفهوم العقل**، ص: 172 وما بعدها.

التنظيمية ليوضح عباراتها بهدف استحضار معناها المتواتر. ثم قرروا بنزاهة أي المنظورين أجدى، وأؤكد مرة أخرى على الكلمة الأخيرة.

نسمع هذه الأيام شعارات كثيرة تمثل كلها ردّة على ما يعتبر من صلب الحداثة: فيقال إن التاريخ وهم والمجتمع قهر والاقتصاد توحش والدولة قمع، فتُرفع ألْوية الفرد أو العشيرة أو اللامعقول كما لو كان الواجب هو هدم ما أنجزه القرن الحالي باسم الوطنية أو الرأسمالية أو الأممية[1].

وأنا لا أرى التناقض حيث يراه الكثيرون. قلت وأقول إن المجتمع لا ولن ينهار لكن هذا لا يعني أنه يمثل كل شيء في حياة البشر. لا تلازم بين المنحى المجتمعي في الفكر والمنحى الشمولي أو الكلوي (توتالتاري) كما يظن البعض.

من يعتقد العكس هو الذي يخشى ضياع كل شيء داخل نظام مجتمعي يكرهه، ويظن أنه سيحفظ كل شيء في إطار نظام يحلم به، وهو مخطئ في كلا الحالين. المجتمع الذي يتمناه لن يسمح له بفعل كل ما طاب له والمجتمع الذي يبغضه لا يستطيع أن يرغمه دائماً وأبداً على فعل ما يكره، وانتشار الحركات الاحتجاجية داخل الأنظمة القائمة يزكّي ما نقول.

لذا أعتبر أن لا مبرر لما نلاحظه من اشمئزاز إزاء علوم المجتمع، ومن محاصرتها خشية خطرها الموهوم على تماسك

---

(1) المقصود هو تيار ما بعد الحداثة الذي ظهر أولا في أوساط نقّاد الفنّ في أمريكا ومنها اكتسح أوروبا ثم البلاد العربية. وكالعادة تقبّلنا الأفكار دون كبير تمحيص.

الأمة. أرى بالعكس أن عدم ازدهارها في أقطارنا العربية كان على رأس المعوقات لمسيرتنا الإصلاحية.

أتمنى أن نعيد النظر في الهيكل الجامعي حتى تأخذ علوم المجتمع المكانة التي تستحقها بجانب العلوم الأخرى وبتعاون وتلاقح معها.

هذه ضرورة أكاديمية وحاجة تربوية ملحّة.



المؤرخ والقاضي

-1-

كتبت مطولاً في **مفهوم التاريخ** عن منهجية المؤرخ مقارنةً مع وجهة الشاعر، وجهة الحكيم، وجهة عالم الاجتماع، وجهة عالم الطبيعة. واليوم أود في هذا الحديث أن أقارن، تتمةً لما سبق، تصور المؤرخ لقضية ما بتصور القاضي للقضية نفسها.

ما دعاني إلى اختيار هذا الموضوع هو ما يعرض هذه الأيام في بعض القنوات التلفزية الفرنسية من إعادة النظر في محاكمات شهيرة كمحاكمة ملكة فرنسا **ماري أنطوانيت** التي اتُّهِمت بالخيانة العظمى، والتآمر مع العدو فأدينت وأعدمت سنة 1794.

ما هو المنطق وراء فتح الملف مجدداً؟ يتعلق الأمر بحكم على حكم، حكم المؤرخ على حكم القاضي بإيعاز من الصحفي. يتحكم منطق الصحفي في سلوك المؤرخ إذ يفرض عليه شروطه (من آنية وتبسيط وسرعة الفصل). والمؤرخ بدوره يفرض منطقه على القاضي إذ يُلزمه بالخضوع لمبدأ نسبية القوانين والأحكام وهو ما لا يرضاه القاضي إذ يقضي.

نترك الصحفي جانباً ونركز على ما يجمع وما يميز بين ذهنية القاضي وذهنية المؤرخ.

-2-

أبدأ بتلخيص ما سأقوله بعد قليل.

نجد في كل مجتمع عقلية عامة توجّه تفكير وتصرف الأفراد. وضمن هؤلاء الأفراد المؤرخ والقاضي، هناك إذن علاقة مبدئية بين مسطرة القضاء ومنهجية المؤرخ. هذا مجتمع أمي، مستغن عن كل أنواع الكتابة كالمجتمع العربي قبل الإسلام أو المجتمع الأمازيغي إلى عهد قريب، لننظر في الكيفية التي تُفصل فيها الشكايات والكيفية التي تُروى بها الوقائع، فستبدو لنا على الفور وبكل وضوح تلك العلاقة البنيوية.

فإذا تغيرت لسبب ما، تلك العقلية العامة، حصل تغير مماثل ومتزامن في الحقلين معاً. هذا بالضبط ما حصل في أوروبا الغربية أثناء القرن الثامن عشر. فتم على إثر ذلك تحول عميق في القانون الجنائي وفي الكتابة التاريخية. وأوضح مثال على ذلك نجده في أعمال **ڤولتير**، تلك التي أرّخ فيها لقرن **لويس الرابع عشر** أو **لويس الخامس عشر**، وتلك التي دافع فيها عن براءة **جان كالاس (Jean Calas)**، ضحية محاكمة جائرة. (انظر في **التسامح (De la Tolérance)**).

هذه ثورة القرن الثامن عشر التي كانت في اتجاه معين.

لكن تبعتها، بعد قرن ونصف، ثورة معاكسة لا تزال تعمل في المجتمع الكوني إلى أيامنا هذه.

السؤال الذي أطرحه، وقد يستغني عن طرحه الكثيرون. هو التالي:

كيف نحكم على هاتين الثورتين؟ هل نضع الأولى بين قوسين

ونقول إنها مثّلت مرحلة عابرة لا يعتدّ بها في مسار الإنسانية [رأي البعد حداثيين **Post modernistes**] أم نقول إنها كانت إنجازاً نهائياً، لا رجعة فيه ولا غنًى عنه، وإن الثورة المعاكسة هي التي تمثل سحابة صيف تتلاشى لا محالة دون أن تترك أثراً ثابتاً.

هذا هو معنى الحديث ولندخل الآن في التفاصيل.

-3-

قمت مؤخراً بتعريب كتابين لمؤلفين من أعلام القرن الثامن عشر الأوربي (**تأملات في تاريخ الرومان لمونتسكيو، وعقيدة قس من جبال السافوا لروسو**). وكم أكون سعيداً لو أتيحت لي الفرصة لتعريب مؤلف ثالث يعود إلى الفترة نفسها ويصبّ في نفس الاتجاه. أعني كتاب **شيزاره بكاريه** (**Cesare Beccaria**) الذي عاش من سنة 1738 إلى 1794. وعنوان الكتاب هو (**Des délits et des peines**)، **في الجنايات والعقوبات**، الصادر سنة 1764 في مدينة ميلانو. المؤلف متأثر بمنهاج **مونتسكيو** ويعتبر من مؤسسي النظرية القانونية الجنائية الحديثة. اشتهر أساساً بدعوته الملحة إلى إلغاء عقوبة الإعدام.

ما يهمنا في مقامنا هذا هو ما جاء في الفصلين السابع والثامن. اكتفي بسرد جملتين تعبر أوضح تعبير عن مبادئ المؤلف وتعريفاته.

يقول عن مؤشرات الجريمة: "ولا يتعجبنّ أحد إن رآني استعمل عبارة جرائم محتملة [ظنية]. والجرائم لا تستحق العقاب إلا إذا كانت قطعية [يقينية]".

"دلائل الجريمة نوعان كاملة وناقصة، الكاملة تظهر استحالة براءة المتهم. الناقصة لا تلغي إمكانية براءته".

يقول عن الشهود :

"أفعال العنف، الجرائم حقّاً، تخلف آثاراً جلية في تعدد الظروف المحيطة بها وفي النتائج المترتبة عنها. أما الأقوال فلا تخلف إلا ما علق بالذاكرة التي كثيراً ما تخون السامع..."

يقول إذن أن الجريمة، لكي تستحق العقاب، يجب أن لا تظل ظنية، وشهادة البشر، أيا كان مصدرها، لا تفيد اليقين.

بناءاً على هذا المبدأ لا يعتبر الإقرار حجةً دامغة، كما كان الحال مدة قرون وفي أغلب المجتمعات.

المسطرة العادية هي حصول قناعة بنسبة جريمة إلى متهم، والمؤشرات من أي نوع كانت التي تقود إلى تلك القناعة لا تعتبر كافية لإصدار حكم نهائي. فلابد إذن من إقرار المتهم.

الإقرار ضروري لصحة الحكم لا لإثبات الجريمة.

لننظر في محاكمة لها دلالة رمزية وإن لم تتعلق بجريمة. أعني محاكمة **غليليو (Galilée)**. كان المطلوب هو أن يقر المتهم بالخطأ وإن لم يكن هناك خطأ أصلاً. لذلك همهم (ولكنها تدور). أي أن أقول أنا **غليليو** إني أخطأت لا يمنع أن الواقع يطابق قولي.

لكي يطمئن القاضي على حكمه لابد إذن من إقرار المتهم. لذلك وجب الحبس، لذلك وجب الضغط النفساني والتعذيب الجسماني.

أما إذا نزعنا عن الإقرار، وبالتالي عن كل شهادة بشرية، صفة الحجة الدامغة (الكاملة في تعبير **بكاريه**) أمكن الاستغناء عن الحبس وعن التعذيب، في هذا الحال لا تلغى الشهادة البشرية، إنما تعود ناقصة إذ لم تعضدها مؤشرات ودلائل من نوع آخر.

ما الذي دفع **بكاريه** ومن رأى رأيه إلى تضعيف الشهادة المبنية على الحضور والوعي والمعاينة، إلى حدّ أنه كان يقال إن الشهود هم آذان وعيون القاضي؟

ما الداعي إلى الشك في البديهي؟

الداعي هو العقل الجديد الناتج عما سمي بالثورة العلمية أثناء القرن السابع عشر والتي كان **غليليو** أحد أعلامها.

يشك البعض في مفهوم الثورة العلمية، بمعنى أنها تمثل قطيعة في مسار الإنسانية، ويقولون إن هناك استمرارية في اكتشاف قوانين الطبيعة، إلا أن وتيرة الاكتشافات تتسارع من حين إلى آخر وهذا ما حصل في أوروبا أثناء القرن المذكور.

الثورة العلمية لا تهم حجم المعلومات بقدر ما تهم العقلية المسيطرة على المجتمع. ما حصل في القرن السابع عشر الأوروبي، على يد رجال أمثال **غليليو وديكارت**، يعدُّ ثورة لأن هذه لم تظل محصورة في مجموعة ضئيلة من الباحثين معزولين عن باقي المجتمع، ولأن المنهاج المتبع في دراسة ظواهر طبيعية لم يلبث أن عُمّم على ظواهر أخرى تهمّ الإنسان.

هذا المنهاج العلمي، بانتشاره في المجتمع، غيّر بالتدريج مضمون المفاهيم المتداولة، منها مفهوم الدليل القاطع أو الحجة الدامغة. فكان لابد أن يؤثر، آجلاً أم عاجلاً، في المجال القضائي كما أثّر في مجالات أخرى.

في مجال الطبيعيات لم تعد التجربة تعني المشاهدة. لم تعد المشاهدة، أي قول البشر، تعتبر حجة، بعد حين، وبفعل التعود، أصبحنا لا نقبل الشهادة حجة كافية في المجال البشري. لو لم يحصل التطور الأول لما حصل الثاني. لو لم نشك في الشهادة على الطبيعة لما شككنا في شهادة البشر على البشر.

بماذا نبدل الشهادة البشرية؟ بالشواهد المادية (الطبيعية) لأنها أتم، أكمل، أجلب للإقناع العام دون تمييز أو تخصيص.

يقر المتهم أو لا يقرّ، يكون في حبس أو في حالة سراح، يجيب أو لا يجيب على الأسئلة المطروحة عليه، فهذا المتهم، في كل الأحوال، لا يُدان إلا بشواهد مادية على الجريمة المنسوبة إليه، لأنها شواهد، نظرياً، يقينية.

-4-

أية علاقة بين كلامنا هذا وعمل المؤرخ؟

أو لا نتكلم باستمرار عن محكمة التاريخ؟

أو ليس المؤرخ في مقام القاضي بالنسبة لحوادث الماضي؟

أو لا يبحث هو الآخر عن طرق مجدية لإثبات صِحَّة الوقائع؟

لا غرابة إذن إذا لاحظنا أن التطور الحاصل في مجال القضاء

يواكبه تطور مماثل في حقل الكتابة التاريخية، سيما وأننا نجد في مجتمعات كثيرة أن نفس المرء يكون قاضياً ومؤرخاً.

مفهوم الشهادة واحد عند الاثنين وطرق تمحيصها واحدة.

يعتمد الاثنان على مفهومين مع اختلاف في تسميتهما.

خذ مثلاً القاعدة : الإجماع حجة، التي تعني أن شهادات الأفراد إذا تطابقت دون تواطؤ، أي اتفاق مسبق، فكل شهادة تقوي الأخرى إلى حد أن السامع يقتنع بصحة الشهادة وحقيقة الواقعة.

خذ مفهوم العرف (أو المعروف) : تُرفض شهادة مبدئياً إذا ناقضت ما هو معهود في مجتمع ما.

خذ مفهوم التواتر : إجماع الأجيال على نفس الحكم في نفس القضية.

عندما أقول إن القاضي والمؤرخ يتولّيان هذه القواعد. أعني بالمؤرخ الرجل الذي يروي أحداث الماضي ويود أن يتحقق من صحة حدوثها. لا أميز هنا بين المدارس في التأليف التاريخي كما فعلت في مناسبات عديدة، سيما في كتاب **مفهوم التاريخ** عندما قارنت بين منهجية **ابن خلدون** وطريقة **أحمد الناصري**.

القاضي بالمعنى العام الذي يفصل في نزاعات آنية والمؤرخ بالمعنى العام الذي يروي حوادث ماضية، مثلث أيضاً نزاعات آنية في وقتها، خاضعان لنفس الذهنية في مجتمع معين وفي زمن معين.

يترتب عن هذه الذهنية المشتركة نتيجتان:

الأولى: أن أفق الرجلين بشري بالتعريف. القاضي لا يفصل إلا في نزاعات بين البشر وهذا بديهي. والمؤرخ، إذ يعتمد أساساً على الشهادة البشرية، أي على النطق الدال على إرادة ووعي، لا يروي هو الآخر إلا أخبار البشر. أعطى للتاريخ بداية وميز التاريخ عما قبله. ما قبل التاريخ طبيعة والطبيعة لا تاريخ لها في المفهوم التقليدي.

النتيجة الثانية: وهي متولدة عن السابقة، تجزئة التاريخ وتخصيص القضاء. لكل جماعة بشرية قُضاتُها كما لها مؤرخوها (إخباريُّوها).

وكلما توالت الأحقاب زاد هذا التخصيص تعددا. للأشراف والنبلاء ورجال الدين قضاة خصوصيون. كلما استقلت جماعة عن غيرها أحدثت لها محاكم خاصة بها. كذلك لكل أمة مؤرخوها، بل لكل دولة وحتى لكل أسرة، كما نرى ذلك واضحا، فيما يخص المغرب، في كتاب **مؤرخو الشرفاء**، لصاحبه **ليفي- بروفنصال**.

لا يؤرخ لملّة إلا أحد أبنائها كما لا يقضي بين الشرفاء إلا شريف.

لماذا هذا التخصيص؟ السبب الظاهر هو توخّي الحق، الإنصاف. والسبب الحقيقي ناتج حتميا عن مفهوم الشهادة. الشاهد، عند القاضي وعند المؤرخ، غير مؤتمن، غير مصدّق إذا شهد على من ليس من جنسه أو طبقته. العبد المملوك لا يشهد على الحرّ، الكافر لا يشهد على المؤمن، الفاسق لا يشهد على التقي صحيح العقيدة.

في هذا الإطار لا يمكن تصور قانون طبيعي عام لكل البشر يقضي بموجته القاضي في أي نزاع بصرف النظر عن هيئة المتنازعين. ولا يمكن تصور تاريخ عام [لا تجميع تواريخ] يكتبه المؤرخ من أي جنسيّة كان راوياً ممحصاً أخبار كل الأجناس. [لاحظ أن الاعتراض على هذين المفهومين لا يزال قائماً إلى يومنا هذا].

هذان المفهومان، الحق الطبيعي **Droit naturel** والتاريخ العام **Histoire universelle** لم يؤسس لهما نظرياً إلا أثناء القرن الثامن عشر الأوروبي، على إثر الثورة العلمية التي أشرنا إليها سابقاً.

-5-

استخلص المنظرون من منهاج علماء الطبيعة نظرية فكرية أطلقوا عليها اسم الوضعانية (**Positivisme**). وشيئاً فشيئاً غزت الذهنية الجديدة عقول الطبقات المفكرة في المجتمعات التي تقدمت فيها العلوم الطبيعية. أصبح من البديهي تفضيل الحجة الطبيعية، أو المادية، على غيرها: فإذا سأل المرء: ما الحجة؟ فإنه يعني بداهة الدليل المادي. أصبح العقلاء من كل الأجناس يقولون: شهادة الأشياء أشد دلالة من شهادة الرجال. [هذا كلام الجاحظ]

لهذا نصح **أغوست كونت**، الفيلسوف الوضعاني، بجعل علم الفلك (**Astronomie**) أول علم يلقن للتلميذ حتى يتدرب على

فصل الموضوعي عن الذاتي: ما يشاهده المرء بأم عينه لا يعتد به في تفسير حركات الكواكب.

بسبب تغلغل هذه الذهنية في المجتمع أقدم المفكرون تلقائياً على تطبيقها في كل المجالات، الطبيعية والبشرية.

العقل في مفهوم القرن الثامن عشر الأوربي هو بالضبط تطبيق هذه المنهجية الطبيعية [الموضوعية] لدراسة كل الظواهر الاجتماعية، من مسائل المعاش، وهكذا تأسس علم الاقتصاد، ثم السياسة، فتأسست العلوم السياسية، إلى اللغة، فنشأت اللغويات الحديثة، إلخ.

هذا هو المنطق الكامن وراء المبادرة الجرّيئة التي قام بها الفرنسيان **دالمبير** **(d'Alembert)** **وديدرو** **(Diderot)** عندما خطّطا لإصدار موسوعة جديدة أطلقوا عليها اسم انسيكلوبيديا العلوم والصنائع.

من المفيد جداً النظر في المدخل العام الذي حرّره **دالمبير**، والذي ينشر اليوم منفصلاً، ومقارنته مع ما كان يعرف سابقاً بتصنيف العلوم [إحصاء العلوم **للفارابي**، مفاتيح العلوم **للخوارزمي**]. فيبدو جلياً كيف تأثرت كل العلوم التقليدية بالمنهجية الموضوعية الجديدة.

حصل على وجه العموم تجاوز للحاجز الذاتي، أو قل البشري، في المجالين المذكورين آنفاً. القضائي والتاريخي. فكثر الكلام عن التاريخ الطبيعي لهذه المادة المدروسة أو تلك، الإنسان، القانون، المجتمع، اللغة، العقيدة، إلخ.

العقد الاجتماعي لروسو هو التاريخ الطبيعي للنظام السياسي.

روح القوانين لمنتسيكيو هو التاريخ الطبيعي للسلطة.

لم يعد إذن التاريخ محصورا على البشر وذلك نتيجة استعاضة الشهادة البشرية بالشاهد المادي، إذ هذا يشهد للجماد كما يشهد للحي، للحيوان الأبكم كما يشهد للإنسان الناطق.

كما لم يعد التاريخ مجموع تواريخ، كل واحد خاص بجماعة معينة. الحجة المادية تشهد للجميع على السواء، فأصبح من الممكن أن يؤرخ الكل للكل. عندها قيل عن حق المؤرخ لا ينتمي لأي زمن أو مكان.

التحول من التركيز على الشهادة البشرية وتفضيل الشاهد المادي، أو قل من الشهادة الذاتية إلى الموضوعية، وسع من صلاحيات القاضي والمؤرخ.

كان **منتسكيو** قاضياً ومؤرخاً. فإن عليه، حسب المنطق القديم، لكي يتحلى بالموضوعية، بمعناها، القديم، أي العدل والإنصاف، أن لا ينظر إلا في أقوال الفرنسيين الكاثوليك وهو يكتب عن ماضي فرنسا المسيحية. أما إذا كتب عن الرومان و الجرمان وغيرهم، فلا يعدو أن يروي ما يقوله شهود ومؤرخو تلك الشعوب دون إقحام ذاته في روايتها. لماذا إذن تخلى عن هذا المنهاج وأعتقد أن من حقه أن يؤرخ لهؤلاء جميعا وأن يحكم لهم أو عليهم أجمعين؟

لو لم يسبق **مونتسكيو ديكارت** ونيوتن (الثورة العلمية) لما أقدم **مونتسكيو** على ما أقدم عليه.

-6-

قلنا إن من وسائل تصحيح الشهادة التواتر، أي إجماع الأجيال المتعاقبة على نفس الحكم. فلا مسوغ إذن وعند القاضي والمؤرخ معاً، لفتح ملف صدر في شأنه حكم.

لماذا يحصل العكس اليوم؟ السبب واضح، هو أن العلوم الطبيعية تتقدم فتكشف باستمرار عن وسائل إثبات جديدة، وهذه تهمّ الشواهد المادية أكثر من الشهادات البشرية.

استئناف الأحكام لا يفسر إلا باعتماد القاضي والمؤرخ على الحجة القطعية، مادية في الغالب، التي ظلت خفية عدة قرون ثم اكتُشِفتْ بطرق مستحدثة.

أما إذا لم نقدم مبدئياً الحجة المادية على الشهادة البشرية فلا نتصور أن تكون نتيجةُ النظر مجدّداً في مسألةٍ مخالفةٍ لما تم استنتاجه سابقاً إذ تبقى دائماً في نطاق الظن.

إلى هذه النقطة يبدو وكأننا على طريق سالك صاعد، التحول من الشهادة البشرية إلى الشاهد المادي يُحرر القاضي والمؤرخ من قفص الذاتية.

القاضي في الوضع الجديد، أيا كانت شخصيته، يحكم على الجميع اعتماداً على أدلّة وحجج يتفهّمها الجميع. والمؤرخ يؤرخ لكل الأحقاب ولكل الفئات ولكل الأمم، أيًّا كانت هويتهُ، اعتماداً على شواهد مقنعة للجميع.

لكن هذا الأمر لا يتحقق إلا إذا اقتنع الجميع بصحة المنطق الجديد، المنطق الوضعاني. أما في حالة العكس، إذا لم يتأثر مجتمع ما بنتائج الثورة العلمية أو لم يقل بجدواها، فيظل على حاله أو يعرف رِدّة تجعله يفقد إيمانه بمنافع التغيير الذي تمّ.

أوضح مثال على هذه الرِدّة نجده عند الروائي الروسي **فيودور دوستويفسكي**. عاشر طويلاً **دوستويفسكي** الأوساط المتأثرة بالفكر الإصلاحي الغربي. ثم بعد أن سُجن ونفي إلى سيبريا انسلخ عن هذه العقيدة واعتبرها دخيلة على التراث الروسي السلافي الأورثوذوسكي. فعاد ليدعو إلى التشبث بالقيم التقليدية المتمثلة في الكنيسة والنظام القيصري.

دفاعاً عن نظرته هذه كتب روايته الشهيرة **الجريمة والعقاب**. كانت آنذاك الطبقة المتنورة الروسية مُجمِعةً على المطالبة بإصلاح القضاء بكل أطواره ومؤسّساته باعتماد كافة الإصلاحات الفردية على ضوء ما دعا إليه **بكاريه** وأمثاله.

راسكولينكوف، بطل الرواية، طالبٌ متشبع بالأفكار الليبرالية الغربية. يعتبر أن ثقافته تحرره من القيود الأخلاقية التي يخضع لها العوام الجهال. فيرى أن من حقه الاستيلاء على مال امرأة عجوز جمعت ثورة هائلة باستغلال حاجة الفقراء وتعاطيها لأبشع أشكال الربا. قال: هذا مال الشعب استولت عليه هذه المرأة بوسائل غير شريفة، ألا يحق لي أن أسلبه منها أنا الطالب الموهوب، المثقف الطموح، لأخدم به المجتمع؟ ماذا يخسر المجتمع إذا لقي حتفه

هذا العنصر الضار؟ وكم يربح إن تمكنت أنا، بأية وسيلة كانت، من هذه الثروة المكتسبة بغير حق؟

ويقدم **راسكولنيكوف** على قتل العجوز. كيف نحكم على فعله: يعاقب أو لا يعاقب؟ يعاقب لأنه قتل نفساً (في الواقع نفسين) بدون حق أم لا يعاقب لأنه أنفع للمجتمع من الضحية، وأكثر من ذلك، لأنه لم يترك أي مؤشر مادّي يقود إلى إدانته؟ وهذا هو محور المسألة.

حسب المسطرة التي يدعو إلى تطبيقها المصلحون المتغرّبـون **(Occidentalistes)** لا يمكن الاقتصاص من **راسكونيكوف**، بل لا يمكن إلصاق أية تهمة به إذ لم يُخلِّف فعله أي أثر مادي. هل هذه النتيجة الحتمية مقبولة أخلاقياً وإن وافقت العقل والمصلحة والقانون؟ هذا هو السؤال الذي طرحه الروائي الروسي ولا يزال يُطرح إلى يومنا هذا.

التطور الذي تم في أوروبا الغربية منذ قرنين والمطلوب تعميمه على سائر المعمورة لا يخدم الحق والعدل في نظر **دوستويفسكي**. العدل يقضي الانتقام من المجرم حتى ولو لم يخلّف مؤشراً مادياً على جريمته. كيف؟ بالعودة إلى الموقف القديم أي البحث عن الدليل النفساني، شهادة المجرم على نفسه. وبالفعل يوجد بين ضباط الشرطة من يعتقد منذ البداية أن **راسكولينكوف** هو المسؤول، فصار يلاحقه، يضايقه، يتحداه إلى أن جعل من حياته جحيماً. وأخيراً، لكي يضع حدا لهذا الجحيم، يقدم **راسكولنيكوف** نفسه لمركز الشرطة ويعترف بالجريمة.

لم تكن هذه الرواية سبب الرّدة التي أشرنا إليها آنفا، هذا واضح، بقدر ما كانت إحدى تجلياتها. أحيت النقاش حول مزايا الشهادة البشرية أو الشاهدة المادية كأقوى وسيلة لإثبات الجريمة، وهذا النقاش المتواصل أدّى إلى إبراز اعتراض قوي ضد الحجة المادية وهي أنها في كل الأحوال قابلة للتأويل. وعن طريق التأويل نعود إلى قفص الذاتية.

الخلل في الشهادة البشرية هو صعوبة القطع بصدق الشاهد وألوف الصفحات التي حُرّرت في هذا الباب [**آداب الجرح والتعديل**] لم تستطع رفع اللبس والشك. لكن الدليل المادي لا يخلو بدوره من خلل وهو أنه قابل دائماً للتأويل عندما يُنسب إلى العامل البشري، كما نرى ذلك يومياً في المحاكم إذ لا يكاد يتّفق أبداً خبيران حول نتائج التحاليل المخبرية. فيظل القاضي والمحلّفون في حيرة من أمرهم ويلوذون في النهاية إلى الشهادة البشرية رغم ضعفها. [انظر ما حصل في محاكمة البستاني المغربي، **عمر الردّاد**، الشهيرة].

ونفس التطور المعاكس، أو الانتكاس، نلاحظه في مجال الكتابة التاريخية. بعد عقود من تفضيل التاريخ الاقتصادي على غيره [أي ربط التاريخ بمنهجية قبتاريخية اعتماداً على الجغرافيا، الجيولوجيا، إلخ] إذ كان الجميع يبحثون على تفسير كل ظاهرة اجتماعية، فكرية، أخلاقية، فنية، إلخ... بالقاعدة المادية، عُدنا منذ أواسط القرن الماضي، لا نقنع إلا بشهادة الإنسان على نفسه. تطلّع **فرنان برودل** إلى تفسير سياسة ملوك العثمانيين والأسبان بجغرافية واقتصاديات البحر المتوسط، واليوم يتشوق الكثيرون إلى معرفة سير نفسانية **فيليب**

الثاني و**سليمان القانوني**، أي شهادة كل واحد منهما على أهدافه وإنجازاته، انتصاراته وإخفاقاته.

هنا أسوق تطوّراً مدهشاً يدل على نفس التراجع.

معلوم أن **لنين**، الزعيم البولشفي كان يحتقر **دوستويفسكي** وينعت أعماله بالنفاية (**Trash**). معلوم كذلك أن الماركسية وليدة فلسفة الأنوار، وأن الثورة السوفيتية اتخذت الماركسية فلسفة رسمية لها. فكان من المنتظر أن يخضع النظام القضائي كما تخضع الكتابة التاريخية لموضوعية صارمة.

ومع ذلك نرى العكس تماماً تحت حكم **ستالين**.

تخلص هذا الأخير من كل خصومه، أكانوا على يمينه أو على يساره، قبيل الحرب العالمية الثانية، بما يعرف بمحاكمات موسكو. أدين ثم أعدم المتّهمون بموجب اعترافات انتزعت منهم بكل أنواع التعذيب. لكن اللافت للنظر هو أن أغلبهم اقتنع بأن الاعتراف بجريمة لم تحدث فعلاً، وإن كانت محتملة، قد يساعد الثورة على الفوز، بمعنى أن الولاء لمثلهم الأعلى كان يقتضي اتّهام النفس بالخيانة ولو عن غير قصد.

التناقض صارخ مع المبدأ الذي ألحّ عليه **بكاريه** وأتباعُه. عوض أن نقول: الإقرار بفعل واقع لا يعدُّ حجَّةً ما لم تعضده شاهدة مادية، نقول: الإقرار حجّة دامغة حتى لو تعلق الأمر بحادث لم يتجاوز نطاق الفكر.

من هنا العبارة الشهيرة: فلان برئ ذاتيا (**subjectivement**) مجرم موضوعيا (**objectivement**).

وهذا الحكم القضائي ترجم في حال الأموات أو المتغيبين إلى حكم تاريخي، بالتشطيب على أسمائهم من سجل التاريخ. هذا ما حصل للقائد الثوري **ليون تروتسكي**. [انظر في هذا الباب قصة **أورول** 1984].

حصل كل هذا في مجتمع اعتمد المادية التاريخية أدلوجةً رسمية تُلقن في المدارس. ما يعني أن التحول الذي تكلمنا عنه في البداية، وبدا لنا أنه سيتوغل في المجتمع ويكتسح المعمورة، لا يتم فعلاً، لا يعطي أكله، إلا إذا واكبته باستمرار القناعة بصحته وبجدواه. بمجرد أن تضعف، لسبب ما، تلك القناعة، تعود بقوة ذهنية الماضي التي لا تقنع إلا بشهادة البشر على الأحياء والأموات.

مثال آخر عن هذا التراجع يهم مسألة عقوبة الإعدام. قلنا إن **بكاريه** كان أول وأفصح من دعا إلى إلغائها.

خصص لهذا الموضوع الفصل 16 مركزاً على نقطتين: الأولى أن الإعدام يناقض مفهوم العقد الاجتماعي. لا يمكن أن يُتصور أن المرء يتنازل طواعيةً عن حقه في الحياة ويضعه بين يدي المجتمع في حين أن المجتمع لم يؤَسس إلا لحماية حياة كل فرد. وإلا كيف يفهم منع الانتحار؟ النقطة الثانية أن عقوبة الإعدام غير رادعة وهذا أمر ملاحظ عبر القرون. تعرض المفكرون بالنقد لهذين الدليلين، منهم **كانط** و**روسو**. لكن الدليل الأقوى ضد العقوبة لا يوجد في الفصل المذكور، والأمر غريب، بل يستخلص من مجموع الكتاب. القاعدة الأولى، الأساسية فيه، هي التكافؤ بين الجريمة والعقوبة.

وهذه القاعدة معطلة في عقوبة الإعدام. الإعدام لا رجعة فيه ودلائل الجريمة قابلة للطعن والمراجعة. أقصى ما يمكن القول به هو إن العقوبة تظل قائمة (نرجع إذن انتقادات **كانط وروسو**) ولكن التنفيذ يظل معلقا إلى حين وجود دليل قطعي، وهذا أمر مستبعد نظرياً.

العقل يقضي إذن بعدم ارتكاب ما لا يمكن التكفير عنه (لا يميت إلا من يستطيع أن يحيي) كان **بكاريه** يعتقد أن تنوير المجتمع المتزايد يؤدي حتماً إلى التقيد بهذه القاعدة الاحترازية البديهية. ما نلاحظه اليوم هو العكس.

السبب هو أن الدلائل المادية تبدو اليوم، وأشدّد على كلمة اليوم، أقل إقناعاً من الشهادة ومن الإقرار. القناعة أن الإقرار وحده مقنع. يدفع بالضرورة إلى الجري وراء الاعتراف بالجريمة، لتبرير عقوبة الإعدام، ما دام المجتمع لا يرضى بديلاً عنها للاقتصاص من مرتكبي جرائم تبدو فظيعة، كتعذيب الأطفال أو العجزة حتى الموت.

-7-

اخترت موضوعاً لهذا الحديث قضية وسيلة الإثبات عند القاضي وعند المؤرخ. بدا لنا أن هناك تقدماً واضحاً بإبدال الشهادة البشرية بالشاهد المادي.

بدا أن هناك تفاضلا بين منهج ومنهج، بين فترة وفترة.

والتفاضل يعني أن المرحلة اللاحقة أفضل من السابقة. هناك إذن تجاوز. والتجاوز يستتبع التدارك؟

هذا هو المنطق وراء كل حركة إصلاحية.

إن كانت لي فلسفة، أو عقيدة. فهي هذه.

لا شك في هذا القول على مستوى الواقع، اعتماد الحجة المادية يخدم العدل: إذا وُجدت أُدين المتهم بإجماع، إذا غابت بُرّئ بإجماع. في غير خيال **دوستويفسكي** يُفلت **راسكولنيكوف** من العقاب، تنجح مشاريعه إن كان بالفعل مؤهلا لتخطيطها وتحقيقها ويصبح من المحسنين للإنسانية.

كما أن الدليل المادي يمكن المؤرخ من تفسير الحدث التاريخي تفسيراً يرضي العقل. لا عاملاً يقرب من فهم تراجع المسلمين المستمر في الأندلس أكثر من الديموغرافيا. لا عاملاً يفسر تراخي المغاربة عن استرجاع سبتة ومليلية أكثر من تقدم صناعة التحصين عند الإيبريين وضعف أسلحة الهجوم عند المجاهدين المسلمين.

لكن شتّان بين التفسير والتبرير، قد نفهم السبب عقلياً ولا نستحضره وجدانياً، ولا نرضاه، لا نقرّبه، فنتشبث بالشهادات الدائرة بالتأويل. نقول إن الحجة المادية حمّالة أوجه إذا طبقت في شؤون البشر.

نقول، متعنّتين، على غرار ما قاله **دوستويفسكي**، لا تفاضل، لا تجاوز، لا تدارك. بل هناك تزامن وتماثل وتكامل، وبالتالي جاز الجمود على الموجود إذا ما ضمن أمن النفوس وتماسك المجتمع.

لا عيب أن يتوخى القاضي إقرار المجرم، فيعاقب أو يعفو، ولا عيب أن يتتبّع المؤرخ الرواية، فيصحّح أو يضعّف.

الكل خير.

فلينظر كل واحد منكم لنفسه ويقضي في الأمر إما بالتفاضل وإما بالتماثل.

في المواطنة والمساهمة والمجاورة

-1-

في الاستعمال الحالي لفظة مواطن ترادف الكلمة الفرنسية "سيتواين" **Citoyen** أو الإنجليزية "سيتيزن" **Citizen**. لكن المعنى الاشتقاقي مختلف. ولهذا الاختلاف دلالة يجدر بنا أن نقف قليلاً عندها.

في اللغة العربية الوطن رقعة أرضية واضحة المعالم، واطنها أو مستوطنها ساكنها والمواطن من يقاسم هذا القاطن نفس الوطن.

"لقد نصركم الله في مواطن كثيرة" [ق. ك]

أما لفظ "**سيتواين**" **Citoyen**، وكذلك لفظ "**سيتيزن**" **Citizen**، فمشتق من لفظ "**سيته**" **City** أي مدينة بالمعنى السياسي.

يقول **روسو** إن الفرنسيين لا يعرفون معنى كلمة "**سيتواين**" **Citoyen** ولا يفرقون بينها وبين كلمة "**بورجوا**" **Bourgeois**. الأولى تطلق على المساهم في الحياة السياسية فيما تصف الثانية حالة المقيم في المدينة أي المواطن بالمعنى الاشتقاقي العربي للكلمة[1].

---

(1) زكي مبارك، **الأسمار والأحاديث**، القاهرة 1939، ص 436- 438.

وهنا وجب التنبيه إلى مفارقة. يقال عادة إن العربي بدوي رحال وأن الحضري مستقر في مكان واحد. لكن كلمة وطن تشير إلى الأرض القارة في حين أن كلمة "**سيتواين**" **Citoyen** تعني صفة قانونية مرتبطة بالإنسان حل أم ارتحل.

في استعمالنا اليومي نضمن لفظ مواطن معنى "**سيتواين**" **Citoyen** دون التفات إلى ما يوحي به الاشتقاق. فمن الطبيعي أن ينشأ قدر ما من الغموض كما سنوضح ذلك بعد قليل[1].

-2-

لذلك قلت في مناسبات عدة أنه لا يستقيم منهجياً أن ننطلق من الاشتقاق فقط كما يفعل الكثيرون.

بالعكس يجب الانطلاق من الوضع الذي يحتم استعمال هذه الكلمة أو تلك. يجب التحويم حول الموضوع من عدة مراقب حتى يتبين المقصود من استعمال هذه المفردة وليس غيرها.

لا نفع البتة في الانطلاق دون توطئة، من المقابلة بين مفهوم ناشئ [دخيل]، أعني المواطنة، ومفهوم أصيل، أعني الولاء، ثم استحسان الأول واستبشاع الثاني. هذه الطريقة المغالية في التبسيط لا تزيد الأمور إلا إشكالاً.

---

(1) وضعنا اللغوي الحالي يشبه إلى حد ما وضع الرومان عندما اطلعوا على الفلسفة اليونانية.

يشاهد البعض منا على الشاشة نقل حفل الولاء، فيقولون هؤلاء المبايعون موالٍ وليسوا مواطنين. هذا الشعور هو الذي يجب أن ننطلق منه بحثاً عن ظروف نشأته.

هل هو طبيعي؟

نعم بلا أدنى شك.

توجد جماعات كثيرة تجرّبه يومياً. كل عضو في هذه الجماعات يشعر أنه آفاقي، خارج السرب، أنه مساكن، مجاور، غير مشارك، غير مساهم، لا يتمتع بحقوق يتمتع بها غيره الذي يحتل مكانةً أعلى من مكانته.

يجد أن وضعه ناقص، محتاج إلى تكملة، فيتخيل واقعاً مناقضاً للذي يعيشه.

يحاول أن يسمّيه فيعثر على كلمة مواطَنة بمعناها المستحدث. يتيقن أنها حق لكل إنسان بما هو إنسان. لو لم يجد هذه الكلمة جاهزة لاستعار اللفظة الأجنبية، كما استعار من قبل لفظة ديمقراطية ولفظة برلمان.

الحاصل هو أن المرء لا يستعير الكلمة بقدر ما يستحضر المفهوم المعبر على تطلع، ناشئ بدوره عن تجربة أليمة.

-3-

التجربة التي نتكلم عليها ملازمة للمفهوم الذي نبحث فيه ونستدل على ذلك ببعض المعطيات التاريخية.

نبدأ باليونان. يقول **أرسطو** في نص مشهور: المواطن "**سيتواين**" **Citoyen** هو المساهم في إقرار القوانين. من مجموع هؤلاء المساهمين تتكون المدينة "**سيته**" **City** أي الهيئة السياسية[1].

التعريف ذاته نجده عند **سبينوزا**[2].

يقول **روسو** الذي يفتخر بأنه مواطن بجنيف أن **جان بودان** مؤسس نظرية السيادة لم يعرف الفرق بين المواطن "**سيتواين**" **Citoyen** والمساكن "**بورجوا**" **Bourgeois** وأن **دالمبر** وحده أدرك الفرق في المقال الذي خصصه لمدينة جنيف في الأنسيكلوبيديا والذي قسم فيه سكان المدينة إلى أربع طبقات، أعضاء اثنين منهما فقط يساهمون في الحياة السياسية ويعتبرون إذن مواطنين.[3]

نصل إلى التجربة الأساسية، أعني تجربة إنجلترا.

نشأ المجتمع الإنجليزي الحديث عن غزو وظلت آثار التمييز بين الغالب والمغلوب باديةً في الحياة العامة لعدة قرون، كما تدل على ذلك روايات **ولتر سكوت** واهتمام منظري السياسة مثل **هوبس** **ولوك** بمسألة الغزو وما يترتب عنه من حقوق[4].

---

(1) **أرسطو**، **السياسات**، ك 3 ف1.

(2) **سبينوزا**، في السلطة السياسية، ف 3 مق 1.

(3) **روسو**، **العقد الاجتماعي**، ملحوظة على ك 1 ف 6.

(4) **ولتر سكوت**، رواية إفناهو. **هوبس**، المواطن [دو سيفة] ك 2 ف 8. **لوك**، في **الحكومة المدنية**، ف 6.

الحقوق المسطرة في المواثيق الإنجليزية هي امتيازات أبناء الغزاة المنتزعة بالقوة من الملك الذي هو واحد منهم ويحاول باستمرار الإنفراد بالسلطة[1].

التاريخ الدستوري الإنجليزي هو تاريخ تثبيت هذه الحقوق وتمتع جماعات جديدة بها إما عبر ثورة دموية، في القرن السابع عشر، الثورة التي عارضها **هوبس** ونظَر لها **لوك**، وإما عبر تطور سلمي، أثناء القرنين التاليين.

لهذا السبب لا نجد تعارضاً، كما سيحدث فيما بعد، بين كلمتي "**سيتيزن**" **Citizen** و"**سبجاكت**" **Subject** لأن حقوق الفرد مضمونة في وثيقة تنص على سلطة قضائية مستقلة تحدّ من سلطة الملك. وبما أن الحق يخص شخصاً بعينه، لا توجد علاقة ضمنية بين الحرية والمساواة كما هو الحال عند **روسو** وأتباعه.

عند المنظَرين الإنجليز نجد إما مساواة بلا حرية [**هوبس**] وإما حرية بلا مساواة [**لوك**].

ابتداءً من القرن الثامن عشر تمازجت طبقة النبلاء وطبقة أثرياء التجار. تحولت الطبقة الحاكمة من أرستقراطية إلى بلوتوقراطية، فأصبح أعضاؤها يتمتَّعون تلقائياً بالحقوق التي كانت مقصورة على النبلاء. ثم تكاثرت الطبقة العاملة ونظمت صفوفها فطالبت بالحقوق ذاتها ونالت تدريجياً ما أرادت.

---

(1) ميثاق هنري الثالث سنة 1215.

ألغي الرق، اكتسبت المرأة بعض حقوقها، وتحسنت وضعية الفقراء، وأصبح لكل فرد من الأفراد حقوق مضمونة في إطار ولاء الجميع للعرش[1].

نحن هنا أمام تطور تاريخي وليس أمام تحليل نظري مسحوب على واقع غريب عنه كما حصل في فرنسا أيام ثورتها الكبرى.

التطور يعني الانطلاق من وضع معين الذي يمثل مجموع الحقوق المنزوعة من الملك والممنوحة لطبقة محددة مكونة من ورثة الغزاة ثم رصد تعميم تلك الحقوق في فترة لاحقة على السكان الأصليين الساكسونيين، دون الكلتيين من **ولش وسكوت**، وبالأحرى دون اليهود.

لما حدث الإصلاح الديني، انقسم المجتمع الإنجليزي إلى أنكليكان وكاثوليك قبل أن تبرز طائفة البوريتان [الغلاة].

وعندما انتهت ثورة القرن السابع عشر وعاد النظام الملكي أقصى الغلاة من المجال السياسي وصاروا في منزلة الكاثوليك واليهود. لا تقبل شهادتهم في المحاكم، لا يدرّسون في الجامعات العريقة، لا يتقلدون مناصب قيادية في الجيش أو الإدارة.

وهنا نرى بوضوح ارتباط المواطنة بالولاء. الإنجليكاني كامل المواطنة لأنه مؤتمن في حين أن غيره متهم في ولائه للعرش والدولة. وهذه هي النقطة التي سيركز عليها فيما بعد المدافعون عن حق الكاثوليك ثم اليهود في التمتع بالمواطنة الكاملة. سيقولون إن

---

(1) **جون ستورت مل، سيرة ذاتية**. شهادة على هذا التطور.

اختلاف العقيدة لا يتنافى مع صحة الولاء السياسي[1].

نستخلص من هذا العرض أن الوضع الذي كان قائماً في إنجلترا، مهد النظام الدستوري الحديث، كان يتصف بتواجد نوعين من الحقوق. حقوق عامة يتمتع بها كل مقيم، أي كل مجاور أو مواطن حسب تعبيرنا، نسميها حقوقاً إنسانية، وحقوق خاصة بفئة صغيرة أو عريضة، وهي المعروفة بالحقوق السياسية أو المدنية. وهذه لا تعارض الولاء بقدر ما تستدعيه.

أطلنا الكلام عن الوضع الإنجليزي لأنه نموذجي بالنسبة لحالات كثيرة في العالم. ما قلناه عن الكاثوليك والبوريتان [الغلات] واليهود في إنجلترا نقوله عن الهنود والزنوج والأسيويين في أمريكا، رغم أن الدستور الأمريكي يؤكد أن الآدمي يولد حراً ومساوياً لأي آدمي آخر.

-4-

لا أحد يعيش في عزلة تامة. قد ينعزل المرء في وقت ما لكن بعد أن يكون قد عاش فترة من الزمن، قصيرة أو طويلة، ضمن مجموعة بشرية [أسرة، قبيلة، مدينة]. وفي كل حالة يوجد تمييز بين وضع الأصيل ووضع الطارئ، وضع ابن الدار المساهم في المدينة

---

(1) وضع شبيه بنظام الذمة في الممالك الإسلامية. انظر الدعوة إلى إلغائه في انجلترا عند **كلادستون، علاقة الدولة بالدين** (1838) وعند ماكولي، **اليهود والحقوق المدنية** (1829).

وبين وضع المجاور أو المعاهد الذي قد يكون مملوكاً أو مولى أو معاهداً ذمياً أو ضيفاً عابراً بل عدواً مهادناً.

هل لنا أن نقول إن هذه هي حقوق الإنسان كما تفهم اليوم وتلك هي الحقوق المدنية؟ هذا ما توحي به أول وهلة وثيقة حقوق الإنسان والمواطن الذي صادق عليها المجلس التأسيسي الفرنسي سنة 1789.

تتعلق الحقوق الإنسانية بالنفس والمال والعرض والحقوق المدنية بالأنشطة الجماعية من تصويت وترشيح وتقليد مناصب قيادية. لكن عندما نتمعن في الوثيقة المذكورة وما سبقها من وثائق إنجليزية وأمريكية نرى أن الأمر ليس كذلك.

هل يجري الكلام على الإنسان أولاً، ثم على المواطن؟ لا تتكلم الوثيقة على شخصيتين منفصلتين، على الوافد أولاً ثم على ابن البلد ثانياً، تتكلم على شخصية واحدة موصوفة من وجهين. ما تعنيه الوثيقة الفرنسية في الواقع هو أن الحقوق المسجلة فيها تهم كلها **المواطن - المساهم** ليس **المواطن - المجاور**، وتؤكد في نفس الوقت أن الحقوق متأصلة في طبيعة الإنسان، أي إنسان، غير ناشئة عن امتياز أو هبة أو تنازل. هي إذن حقوق الإنسان الذي هو مواطن[1].

---

(1) وثيقة حقوق الإنسان والمواطن، فرنسا 23.06.1789 المدخل م1.

هذا عكس ما تقوله الوثائق الإنجليزية التي تعدد الحقوق المنزوعة من يد الملك والخاصة بمجموعات محددة [رجال الدين، النبلاء، التجار، المزارعين الأحرار ...إلخ].

عكس ما يوحي به ظاهر العبارة، إن الحقوق المضمنة في الوثيقة الفرنسية، والأمريكية كذلك، تخص المواطن لا غير. أما حقوق المجاور، وهي حقوق إنسانية بالفعل، فهي متولَدة عن معاهدة مبرمة بين هيئتين سياسيتين. ونذكر بالمناسبة أن عبارة الإنسان والمواطن جاءت أول مرة عند **سمويل بوفندورف** الألماني أحد مؤسسي القانون الدولي عندما تطرق للواجبات لا للحقوق[1].

بعد الحرب العالمية الثانية حصل تطور، حتى لا نقول قطيعة، في هذا المجال. لا يمكن اعتبار وثيقة 10-12-1948، الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة، مجرد تعميم لما تضمنته وثائق سابقة. الجديد فيها أنها تتجاهل ضمنياً سيادة الدولة الوطنية.

هناك حقوق سياسية كانت محصورة في الوثائق السابقة على أبناء الوطن وعمم بعضها على كل المواطنين أي المجاورين.

ثم حقوق اقتصادية واجتماعية كالشغل والتعليم والعناية الصحية والرعاية.

ثم حقوق خاصة بفئات مستضعفة أو مهملة كالنساء والأطفال والمعاقين والعجزة.

ثم حقوق ثقافية تهمُّ الأقليات والشعوب الأصلية.

---

(1) كتابان عن **واجبات الإنسان والمواطن بموجب القانون الطبيعي** 1673.

كل مرة تضاف إلى قائمة أصحاب الحقوق جماعة جديدة وإلى قائمة الحقوق حقاً جديداً، وذلك باسم الاشتراك في الإنسانية بل في الحيوانية.

حصل التوسيع بكيفية آلية دون تنظير مسبق. لذلك نلاحظ هذه الأيام معارضة قوية، حتى في البلاد الديمقراطية، ضد هذا الاستخفاف المتزايد بالسيادة الوطنية.

كان التركيز في الوثائق السابقة على شرعية الثورة ضد الظلم، أي تجاهل حقوق المواطنة. الآن نرى توجهاً نحو تبرير الثورة على الدولة الوطنية غير الإنسانية، حتى ولو كانت عادلة خاضعة لقوانين صارمة لكن مقصورة على أبناء الوطن.

كان حق التنقل والإقامة والشغل والحماية محصوراً في حدود الوطن، الاتجاه اليوم هو نحو توسيعه لكل إنسان والاعتراف بحق كل فرد، أينما حلَّ، أن يتصرف كما لو كان من مواطني العالم[1].

الرفض المتزايد لهذا التوسيع، مهما يكن حكمنا عليه أخلاقياً، يدل على أن هذا التطور المفهومي ـ مفهوم الإنسان المواطن ـ لم يؤصل بعد تأصيلاً واضحاً وصريحاً.

---

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المواد 13، 14، 27 مجتمعة.

-5-

يقول أحدنا: لا أرضى لنفسي أقل من أن أكون مواطناً كامل المواطنة دون أن يعي أن النظرية التي يستند إليها تلغيه مسبقاً من المجال السياسي.

النظرية [من **أرسطو** إلى **كانط** و**هيجل** مرورا **بروسو**] لا تهتم إلا بفرد له مؤهلات محددة، وهي أن يكون ذكراً لا أنثى، حراً لا مملوكاً، عاقلاً لا معتوهاً، راشداً لا قاصراً، فاضلاً لا دنيئاً، تقياً لا فاجراً، أميناً لا خائناً. من يتحلى بهذه الصفات، ينعت بالشيخ أو الأب أو السيّد، هو الفرد المؤسس، الذي يملك سهماً في الشركة التي تسمَى الدولة الوطنية. هذا هو المواطن – المساهم. حقوقه هي الوجه الآخر لمؤهلاته.

متى فصلت الحقوق عن المؤهلات فقدت النظرية تماسكها.

أبرز وأوضح مثال على النظرية السوية المتماسكة نجده في كتاب جان - جاك روسو/ **العقد الاجتماعي**.

يضع المؤلف نصب عينيه مفهوم ذلك الفرد العاقل الحر، المستقل عن كل ما حوله، ويستنبط من المفهوم كل مستتبعاته بطريقة منطقية على شاكلة **سبينوزا** الرياضية. يتقدم من معادلة إلى أخرى دون أدنى ميل أو زيغ.

من فكرة التجمع يستخرج **روسو** مفهوم الجمهورية ومنه الديمقراطية ثم الأمة ثم الدولة ثم الإرادة العامة ثم إرادة الفرد العاقل ثم المصلحة ثم القانون... إلخ. كل مفهوم ينعكس في الذي يليه

انعكاساً جامعاً مانعاً يكشف عن وجه من أوجه عدة يخص كل منها الموضوع أي الفرد الحر العاقل الفاضل... إلى أن نقف على الأسس وهو وعي وجدان الإنسان بذاته، بحريته وسلطته المطلقة على نفسه.

من لم يحصل له هذا الكشف، إذ يتعلق الأمر بكشف فعلي، من لم يع هذه الحقيقة الجوهرية، من لم يستشعرها في سر سره، فهو غير المعني بكلام **روسو**.

هذه التجربة الوجدانية يعيشها نظرياً كل فرد. لا تعارض إذن في هذا التحليل بين الحرية والمساواة، والضامن لهذه وتلك، العقل القاهر لكل شهوة مضلة، الهادي إلى العفة والفضيلة. كل ناقص عقل لعدم الاكتمال كالطفل، أو بسبب وضع عرفي كالمرأة أو قانوني كالمملوك، أو لعطب طارئ كالمعتوه أو الشيخ الهرم، أو لاعوجاج في الفكر كالزائغ، أو لعجز عن العبارة كالأعجم، فهذا لا يدركه نظر **روسو**.

وبصدد وعي الإنسان بطبيعته نشدد على نقطة هامة. طبيعة الإنسان عند **روسو** هي السر والآية، طبع الخالق على وجدان البشر، كما أوضح ذلك في عقيدته. كل التناقضات التي نَبَّهَ عليها المحللون تعود إلى هذا التوحيد الذي يجمع **روسو باسبينوزا** و**بهيجل**. عند هؤلاء المفكرين الثلاثة لا تعارض بين الروح والمادة، لا ثنائية؛ لا تعالي[1].

---

(1) **عقيدة روسو**، تعريب ع. **العروي**، مقدمة.

كل الصفات المنسوبة في علم الكلام التقليدي إلى الباري يضيفها **روسو** إلى الإنسان، منشئ المدينة أي المؤسسة السياسية. انظر مثلاً قولَه في الإرادة العامة [كونها لا تفوّض، لا تتجزّأ، لا تخطئ، لا تتعارض مع الإرادة الفردية]، مثل هذا قيل من قبل في حق مشيئة الخالق[1].

-6-

هذه هي الأصول النظرية لمفهوم المواطن أي العضو المؤسس لهيئة سياسية هي المدينة.

المواطن - المساهم سيّد نفسه، يحكم نفسه بنفسه بواسطة إرادة جماعية، مبثوثة في قانون [ناموس، شرع]، موافقةٍ طبعاً وحكماً لإرادة الفرد. وهذا لأنه عاقل، كابح لنوازع نفسه، مستقيم في سلوكه غير زائغ. هو المشرع وهو المتصرف وهو الحَكَم.

وهو في عين المنظر الإنسانُ الطبيعيُّ، كما طبعه الخالق، أي قبل أن يفسده التاريخ أي الحضارة حسب عبارة **روسو**.

لكن هذا الإنسان يبدو لنا نحن غير طبيعي بالمعنى العادي، مناقضاً تماماً لما نجرّبه يومياً في تصرف غيرنا. من يشرّع؟ من يأمر؟ من يقضي؟ بالتأكيد ليس الإنسان المستقل العاقل الفاضل النزيه.

هناك إذن الإنسان المجرد من كل صفة ملموسة، وهناك الإنسان الذي يسير في الأسواق ولا أحد من المنظرين ادّعى أن لا

---

(1) **روسو**، **العقد**، الفصول الخاصة بالإرادة العامة.

فرق بين الاثنين. حتى روسو، أكثرهم غلواً في التجريد، يحلق طويلا في سماء المُثل ثم يعود إلى الواقع ويتساءل مع مونتسكيو: أي نظام أصلح لأي شعب في محيطه الجغرافي وبمعطياته التاريخية والثقافية والعقائدية؟[1]

عندئذ يتضح لنا أن البحث في الأصول [من له حق التشريع؟ من له حق الإمارة؟ من له حق فضِّ النزاعات؟] إنما هو بهدف رد ادعاء أصحاب النفوذ من رجال دين ونبلاء ومستبدين بالسلطة، أي كل من يعتقد أن تحكُّمه في غيره أمرٌ طبيعي لا يحتاج إلى تبرير؟

التحليل النظري الجذري هو تمهيد وتأصيل لإرادة التغيير. من يحبذ التغيير، وأحياناً يستبطئه، لا يعيب على التحليل المذكور إفراطه في التجريد، إذ الغرض منه هو بالضبط تنقيح الذهن من كل الأفكار الموروثة. وأما من يفضل الاستقرار والمحافظة على ما هو قائم، ولو مقابل إصلاحات جزئية، فإنه يستبشع الفرضية الأساس، أي تصور إنسان سيد نفسه فعال لما يريد.

هذا الفرد الواعي بذاته، الكابح لنزوات نفسه، المستقل عن غيره، المتعاقد مع نفسه ومعها وحدها، أوليس غافلاً عن واقعه، متنكراً لحقيقته؟ قبل أن يتعاقد مع نفسه أو لم يتعاقد مع خالقه؟

وهكذا نرى كيف يمكن تقويض تحليل روسو، وبالتالي مفهوم المواطنة الكاملة، من الأساس، دون العودة إلى وضع يتَّصف بالحجر والعبودية.

---

(1) م. ذ. ك 3 ف 8.

يقول المعارض:

الإنسان حر ولكن بعد عتق.

الإنسان خلاق ولكن بتكليف.

الإنسان صاحب حق ولكن عن منّة.

لاحظنا أن **روسو** قلب مفاهيم ثيولوجية إلى سياسية. نرى هنا أن خصومه يكتفون بقلب مضاد، أي بربط الحقوق السياسية بمجال غير سياسي[1].

-7-

واضح مما سبق أن مفهوم المواطنة التامة الكاملة المضمن في الوثائق الأمريكية والفرنسية، التي حررت أواخر القرن الثامن عشر، يتجاوب مع تحليلات **روسو**. أما الوثائق الإنجليزية، التي تتابعت من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر، فإنها تعتمد مبادئ مخالفة كما أوضحنا ذلك. في الأولى نلاحظ تناقضا بين المواطنة والولاء، تناقضاً لا وجود له في الثانية. يعنون **هوبس** مؤلفه الشهير في المواطن [**دو سيفه De cive**] في حين أن غرضه تبرير الاستبداد الملكي[2].

---

(1) المودودي، **نحو دستور إسلامي**. بونالد، **السلطة السياسية والسلطة الدينية**، 1796

(2) **هوبس**، **اللفياتان**، ق 2 ف 21، في حرية الرعايا.

تمزُج وثائق الأمم المتحدة بين التحليلين [النظري الميتافيزيقي والقانوني التاريخي] مع الميل أحياناً إلى موقف **روسو**، أي تفضيل النظام الجمهوري الأكثر ضماناً للمساواة.

هل يجوز اعتماد هذا المفهوم بكل خلفياته المعرفية للحكم على الحالة التي نعيشها اليوم في وطننا أم لا؟ هذا هو السؤال المطروح علينا منذ عقود.

أنصار الخصوصية، أو الأصالة الثقافية، يردون بلا.

نقول: في هذه الحال ما هو العائق؟

أنصار العولمة، على الأقل في هذا الموضوع، يجيبون بنعم.

نقول: بما أن الفروق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية تظل قائمة، كيف نُكَيِّفُ التحليل حتى يصبح موافقاً للحال، ونتصور ارتقاء الفرد المغربي من موال إلى مواطن مع اعتبار الفارق الثقافي؟

قبل متابعة النقاش يجدر بنا هنا أن نذكّر بأمرين قللا شيئا ما من تماسك تحليل **روسو**.

أولاً لماذا شرط في مؤسس المدينة الإلهام الربَاني؟

ثانياً لماذا ضم بعد تردد، إلى كتاب العقد الاجتماعي فصلاً عن الدين المدني؟[1]

في هاتين النقطتين يتستر العائق المعرفي الذي ألمحنا إليه.

---

(1) **روسو**، م.ذ. ك 2 ف 2 [المشروع]، ك4 ف 8 [الدين المدني].

يقال عادة إن العائق ديني، لكن من أي نوع؟ دين مدني أم دين رباني منزل؟

لم يلغ **روسو** العامل الديني بقدر ما قلبه رأساً على عقب. أبدل الوازع الخارجي بآخر داخلي. وما لوح إليه هو جهر به أتباعه **كانط** و**هيجل** و**فيورباخ**.

لم يعد النقاش في هذا المستوى يدور حول ماهية الإنسان وحقوقه بل حول أصل الأصول.

يقول **روسو** وأمثاله: الإنسان حر مستقل.

يرد الخصم: ممَن؟ عمَن؟

يجيب **روسو**: عن أخيه الإنسان.

يرد الخصم: صحيح إذ لا سلطان لمخلوق على مخلوق. السلطة، للخالق وحده. لا ضمان لحرية الإنسان دون الاعتراف بربوبية الخالق.

يقول **روسو**: لا فرق بين بني البشر.

يرد الخصم: نعم كلهم مخلوق. لا أدلَ على المساواة من الشعائر الأربع: الصوم والصلاة والطواف والزكاة.

من ينتصر للخصوصية الثقافية، ويرفض مبدئياً سحب المفهوم النظري على حالة مغايرة للبيئة التي نشأ فيها، لا ينفي النتائج، الحرية والمساواة، بل يدعي أنه وحده يستطيع تأصيلها حقاً عوض أن يتركها كخصمه معلقة في الهواء.

حسب تحليل الخصم، لا مسوغ لأي تعارض بين الولاء، أي الوفاء للذات، والمواطنة المدنية التي تمنح للفرد حقوقاً سياسية محددة.

بل الولاء هو الشرط الضامن للحقوق السياسية[1].

-8-

قد يقال هذه سفسطة، انحراف بالمفهوم عن معناه ومنحاه، لكن لهذا الانحراف، إن كان هناك انحراف، ما يبرره منطقياً.

انحراف يميني يوازي ما سبقه من انحراف يساري أَدَّى في الماضي إلى طغيان بغيض.

أيّاً كان الأمر أولا يدلُّ هذا على عقم تحليل **روسو**؟ يبدأ بإسناد كل الحقوق لفرد مثالي لا وجود له في الواقع، ثم يجرده منها كلياً ويفوضها إلى الأمة ثم إلى الحكومة ثم إلى جهاز تنفيذي قد يتجسَّد في طاغية لا يرحم.

رغم الانتقادات الموجهة إليه يمكن اعتبار التحليل النظري، عند **روسو** وعند غيره، آلة معيارية نقيس بها المسافة بين ما نعيشه وما نتخيَّله في مجتمع ما.

لتفعيل مفهوم المواطنة الكاملة، المحصورة في أقلية محدودة،

---

(1) المودودي، مشروع دستور إسلامي، ف 5 مادة 8، حقوق الإنسان في الدولة الإسلامية.

لابد من مقدمات تاريخية، اجتماعية، عقائدية...إلخ. إن هي تواجدت تصوَّرنا إمكانية تجسيد المفهوم ولو على مراحل. في حال العكس لعب المفهوم، كما أشرنا إلى ذلك في مستهل هذا الحديث، دور الضِّدِّ عملاً بالقاعدة المشهورة.

لولا استحضار المفهوم لتعذر التعبير عمَّا نشعر به من غبن.

هذا هو وضعنا اليوم.

نقرأ **روسو**، نستحسن أفكاره، نوظفها للإفصاح عن مشاعرنا. لكن لا أحد، في وضعنا الحالي، يسايره إلى آخر المطاف. كلانا يرى أن الحرية مطلب مُلحٌّ وليس صفة قائمة وأن ما نعيشه، في أحسن الظروف، هو عملية تحرير لا نهاية لها. كلنا يرى أن المساواة بين البشر فرضية أخلاقية وليس معطى بديهياً. فرضيةٌ محتملة التحقيق إن صاحَبَها عزم وتصميم. بجانب الامتيازات المجانية التي يرفضها الجميع، لدى كل واحد منا خصائص محببة [عقيدة، ميزة اجتماعية، مهارة مهنية، ...إلخ] يستميت في الدفاع عنها.

من منا يوافق تمام الموافقة على ما يستنتجه **روسو**:

- الدين المدني.
- الديمقراطية المباشرة.
- هيمنة رأي الأغلبية وتهديد الأقلية بالتهجير وأحيانا التصفية الجسدية.
- التشريع الشعبي.
- حجر الحكومة.

- القضاء الشعبي.
- التصويت الإجباري.
- التسييس الشامل [كل نشاط في خدمة السياسية].
- المساواة القصرية.
- التعليم الموجَه.
- الإعلام المقيد.

وهذا البرنامج ليس حكراً على **روسو** بل نجده مبسوطاً عند **أفلاطون وسبينوزا وهيجل وماركس**[1].

طبق كلياً أو جزئياً هنا وهناك ولم تسفر التجربة أبداً على نتائج مرضية. انقلبت كل واحدة من فرضياته إلى الضد.

رغم الفشل ظلت الطوبى حيَّة، لكن كطوبى، كتطلع مبهم.

-9-

كان الهدف من هذا الحديث شرح مفهوم المواطنة التامة، اعتمادا على أقوال أكثر المحللين السياسيين عمقاً واتساقاً، أعني **جان - جاك روسو**، وطرح مسألة شرعية استيراده لفهم حالة بعينها، وبالضبط حالة المغرب.

المواطنة تعني المساهمة، حيازة سهم من السيادة. ليست صفة تنسب إلى نظام سياسي فنقول هذه دولة مواطِنة - وإن جاز القول

---

(1) سبينوزا، في السلطة السياسية، ك 6 ف 39.

إنها دولة قانون أو دولة شرعية - أو هذه دولة مواطنين. المفهوم يضاف إلى فرد: هذا مواطن في زمن محدد وفي دولة معينة.

حتى في دولة الطاغية يوجد مواطن واحد هو الطاغية نفسه.

وحتى في دولة الجمهور يميِّز المواطن - المساهم عن المجاور - المعاهد الذي هو مواطن بالمعنى اللغوي.

المواطن بمعنى روسو غاية في التجريد. فهو لهذا السبب بالذات قابل للتجسيد في أنظمة مختلفة:

- في القبيلة كحال مكة الجاهلية.
- في المدينة كحال جنيف.
- في الزاوية كحال يثرب أيام النبي أو حال الكنيسة المسيحية وحال الدولة العبرية القديمة.
- في الدولة القومية الحديثة كحال فرنسا إبان الثورة الكبرى.
- في الإمبراطورية كحال روما القيصرية.

وبما أن المفهوم غير مرتبط بهيئة محددة، بل يصف حالة فردية [مواطن مكَة، مواطن روما، مواطن الجمهورية الفرنسية، مواطن مدينة جنيف، ...إلخ] فإنه يكتسي مظاهر شتى ويمكن النظر إليه من جوانب مختلفة.

الجانب الأول قانوني: من هو المواطن؟ ما هي شروط ومؤهلات المواطنة؟ ما هي الحقوق والواجبات المرتبطة بها؟ كل

ذلك مضمن في دستور عرفي أو مكتوب وما يتفرع عنه من قوانين مدنية وجنائية.

ما هي الأفعال التي تُسقط الجنسية وبالتالي المواطنة؟ الجواب في القانون الجنائي. ما هو وضع ولد الزنا؟ الجواب في القانون المدني[1].

على هذا المستوى لا فرق بين مضمون الكلمتين **Citizen**/ مواطن و**National** / حامل جنسية.

الجانب الثاني سوسيولوجي : نجده مبسوطا في المدونة الانتخابية: ما هي شروط المشاركة في النشاط السياسي، من تسجيل وترشح وتصويت وتزكية؟

وهنا تطرح قضية الملكية الخاصة. المعوز، من لا يملك شيئاً، كيف يكون مشاركاً في شركة الدولة إذ ليس له فيها سهم؟ **روسو**، منظر المواطنة العامة التامة، يلغي الملكية الخاصة، كما ألغاها قبله **أفلاطون** بالنسبة لحماة الجمهورية الذين هم المواطنون بامتياز، في حين أن المنظرين الإنجليز، مثل **هوبس ولوك**، يجعلون من الدفاع عن الملكية هدف الدولة[2].

أوضح عبارة عن هذا الارتباط الدستور الذي صادقت عليه الجمعية التأسيسية الفرنسية سنة 1791، حيث ميَّز بين المواطن

---

(1) مشكل مطروح اليوم في فرنسا بعد السماح بزواج المثلين.

(2) **هوبس**، م . س.، ق 2 ف 24. **لوك**، م. س. ف 5. **روسو** ك 1 ف 9.

النشيط والمواطن الخامل أو السلبي على أساس مستوى ما يؤديه للدولة من ضريبة[1].

هذا هو منشأ النقد الاشتراكي الذي يؤكد أن لا مواطنة كاملة شاملة دون ملكية جماعية أو على الأقل مشاركة في الملك العام، وهو مغزى الحقوق الاجتماعية التي أضيفت إلى الحقوق السياسية في فترة لاحقة. هذا إغراء للجميع بالمشاركة واعتراف ضمني أن لا مساهمة في الحياة السياسية دون شعور بمصلحة شخصية، كما أنه شاهد قوي على أن الحقوق المذكورة مكتسبة إذ التصور الأصلي، الناتج عن تطور تاريخي، هو أن الدولة من إنشاء الفرد المالك وأن الملكية الفردية هي ضمان استقلاله وحريته وعقلانيته وورعه.

هذه الإشكالية مطروحة اليوم بإلحاح في المجتمعات الديمقراطية بسبب العزوف عن المشاركة، أي تحول المواطن من نشيط إلى سلبي متقاعس، وتكاثر اللاجئين الأجانب الذين يربطون تلقائيا الحقوق الاجتماعية، الممنوحة لهم تحت تأثير قانون دولي غير مقبول مجتمعياً، بحقوق المواطنة في إطار سيادة وطنية متداعية.

الجانب الثالث تكوُّني جينيالوجي : ما هي ظروف نشأة الفرد المؤهل للمواطنة؟

المنظر السياسي الكلاسيكي أقرب إلى فقيه قانوني منه إلى مؤرخ كما هو واضح في كتابات **هوبس وسبينوزا**. يستهل تحليلاته بتعريف مفاهيم وليس برصد حالات واقعية.

---

(1) دستور فرنسا 1791 ج 2 م 2.

ينطلق من نقطة معينة ولا يعود إلا نادراً إلى ما كان قبلها. ونقطة الفصل هي سن الرشد [الوعي بالحرية عند **روسو**].

يفترض المحللون الكلاسيكيون أن تطور الفرد يوازي تطور النوع البشري. سن الرشد عند الفرد يماثل في مسيرة الإنسان فترة التجمهر وتأسيس هيئة سياسية. وكما توجد حالات إعاقة تمنع الفرد من أن يكون إنساناً سوياً، فيظل في حجر أهله ولا يستقل بتسيير شؤونه، توجد كذلك مجتمعات لا تتخطى عتبة الفطام ولا تتجاوز مستوى العمران البدوي حسب التعبير الخلدوني.

يتمتع الفرد في هذا الإطار بحقوق طبيعية، تقليدية، شفوية، خاضعة للمعروف، وليست مدنية، تعاقدية، مدوَّنة في وثيقة. لاحظنا أن مفاهيم **روسو** من حرية ومساواة وملكية مشتركة غير غريبة على المجتمع البدوي.

عندنا من جانب مفهوم معياري، ناتج عن تحليل بالغ التجريد، ومن جانب آخر تجسيدات تختلف من طور لآخر من تاريخ الإنسانية. كلامنا هنا هو إذن على مواطنة موسومة تاريخياً، تتلاءم مع مرحلة محددة تتوسط بين العضوية في جماعة - قبيلة أو جماعة إثنية، وهو ما تدل عليه أسماء عدة دول أوروبية حديثة-[1] والانتماء إلى البشرية جمعاء ممثلة في منظمة الأمم المتحدة.

الجانب الرابع أخلاقي: لا يوجد مفكر كبير تطرق للسياسة وأهمل التربيـة. كـل تحليل، يدور حول العقل والحرية والعدل

---

(1) أسماء انجلترا، فرنسا، الدانمارك، النرويج، فنلندا،... إلخ إثنية في حين أسماء العراق، اليمن، تونس، المغرب، ...إلخ، جغرافية.

والمصلحة إلخ...، يفترض في الفرد الفضيلة والاستقامة والصدق والأمانة. هذا ما ألح عليه **كانط** في تعليقاته على كتابات **هوبس** وهذا ما يفسر كثرة الاستشهاد بها فيما يؤلف اليوم عن حقوق الإنسان.

وعي الإنسان بإنسانيته كباعث للطفرة من العنف والتقاتل إلى التعايش والمسالمة هو في آن مفهوم نفساني وأخلاقي، وعي بالذات ووعي بالواجب.

لا انفصام أبداً بين الحرية والتعقل. ولا مواطنة مع الدناءة والكذب والخيانة. هذه الخصال مطلوبة في كلّ حال، في إطار الأسرة والحرفة والقبيلة، فأحرى أن تكون ضرورية لقيام واستمرار الدولة التي هي النظام الأسمى.

الجانب الخامس والأخير فلسفي : قلنا إن **روسو** حوّل المفاهيم الثيولوجية إلى سياسية وإن خصومه الذين عايشوا مآسي الثورة الفرنسية قلبوا بدورهم مفاهيمه دون أن يعودوا إلى أنماط التفكير القديمة. هذه العملية الثنائية هي التي عرّفها **هيجل** بالديالكتيك.

اللحظة الثيولوجية هي عندما يتصوّر الإنسان الكمال في فكرة متعالية. اللحظة السياسية هي تسجيد الصورة المثالية في العقل البشري. اللحظة التوفيقية - التجاوزية - التأصيلية هي التي تتوحد فيها الإرادة البشرية والمشيئة الربانية.

اللحظة الثالثة لم تتبلور إلا عند **هيجل** وتبدو للكثيرين تعسفية. فتظل اللحظتان، الأولى والثانية، متنافرتين - على مستوى الأصول لا على مستوى التدابير الإجرائية.

ولا يبدو أن الصراع القائم بين الموقفين ينتهي عن قريب مادام مستعراً في قلب البشر.

حتى من يتحاشى التوسع في الموضوع كما فعلنا ويطالب فقط برفع كل أنواع الحجر والحيف، لكي يعُمَّ المفهوم ويصبح كل **مواطن – مجاور مواطناً – مساهماً** في المؤسسة الجماعية، يصطدم عاجلاً أم آجلاً باعتراضات قوية، اجتماعية [عدم الكفاءة]، تاريخية [الخصوصية الثقافية]، أخلاقية [الرشوة]، وأخيراً وليس آخراً عقائدية: لا حرية بدون وفاء، لا حق بدون ولاء.

العلمانية تاريخيا

-1-

لفظ علمانية مصطلح مولد للتعبير عن مفهوم مستورد.

السؤال الذي يطرح بشأنه هو إلى أي حد يطابق اللفظ المستحدث المعنى الأصلي. اللفظ المقترح له جذر في اللغة، والجذر، لاسيما في العربية، يظل يعمل في الذهن، فيشوش بالتالي على المعنى المراد تعريبه، فينتج عن ذلك خلط كبير نلاحظه كلما جرى نقاش بين مناصر للعلمانية ومعارض لها.

من أي جذر اشتق اللفظ؟

يرجح الكثيرون كلمة علم. في هذه الحال كيف غادر النقاش مجال الطبيعة إلى مواضيع الاجتماع والسياسة؟

لذا اقترح آخرون كلمة عالم التي تعني بالفرنسية monde، فجاءت كلمة عالماني لتقابل mondain، وهذا اللفظ يعني أيضاً séculier وكذلك laïque. ثم اختزل الاستعمال عالماني إلى علماني ثم قرئت خطأ بالعين المخفوضة.

لكي نفصل في القضية لا بد من العودة إلى الظروف التي اقترح فيها أحد محرري عهد النهضة اللفظ ليعبر عن مفهوم غير

مألوف لديه. لو تخلى عن التعريب بالمرة واكتفى باستعارة اللفظ الأجنبي، أيا كان، كما استعار كلمات ديمقراطية وبرلمان وليبرالية، لما وقعنا في الخلط الذي لا نزال نشتكي منه.

أكبر الظن أن المصطلح نشأ في إطار جدل بين كاتب متشبع بالفكر الغربي الحديث، لنقل مثلاً فرح أنطون، وآخر صاحب تكوين أزهري، لنقل محمد عبده. الأول يعرض التفسير العلمي الدرويني لظواهر الطبيعة والثاني يواجهه بالنصوص المنزلة.

فقيل إن الأول علماني والثاني إيماني أو عرفاني.

بعد حين انتقل النقاش من مسائل الطبيعة إلى مشاكل اجتماعية (القانون الوضعي مقابل الشرع المنزل) ثم إلى نظام الحكم (الإمامة مقابل الجمهورية). وشيئا فشيئا رجع في الأذهان أن كل مسألة تحتمل رأيين، أحدهما مادي، دنيوي، وضعي، بشري وهو العلماني، والثاني روحي، ديني، منزل، إلهي وهو الإيماني/ الإسلامي، سيما إذا استحضرنا التعارض التقليدي بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والوحي.

-2-

أستبعد أن تكون الكلمة التي أريد في البداية تعريبها هي (séculier)، لأسباب تتضح أثناء التحليل، وأرجح عوضها كلمة (laïque) الفرنسية من اللاتينية (laï).

لكن لا علاقة واضحة لهذه الكلمة بمفهوم العلم. بالمقابل لها علاقة واضحة، كما ألمحنا إلى ذلك، مع لفظ (mondain) الذي

يعني مشغول بشؤون الدنيا. بحيث لو اكتفى المعرب بلفظ دنيوي مقابلاً لكلمة (laïque) لما حصل التباس.

إن المرادفة المفترضة بين لفظي علماني و(laïque) تزيغ بنا إلى فهم خاطئ لنصوص نستشهد بها كثيراً.

خذ مثلاً النص الشهير: «أعطوا لقيصر ما لقيصر وما لله لله» الذي نقول إنه يعبر عن صلب المذهب المسيحي في مسألة السلطة.

ماذا يعني بالضبط؟

-3-

نشأت المسيحية كحركة تصحيحية داخل شريعة منزلة هي اليهودية وفي إطار دولة منظمة هي الإمبراطورية الرومانية. البديهي هو أن الجملة المذكورة لا تعدو أن تكون وصفا للواقع.

يكاد الأمر يشبه ما يجري عندنا لما تنشأ زاوية جديدة. ماذا يقول الشيخ المؤسس؟ يقول: أدعو إلى طاعة الإمام وتطبيق الشرع، وأعرض وردي هذا لتزكية النفس فقط.

نحصر كلامنا دائماً في المقارنة بين النصرانية والإسلام كما لو لم يكن دين سواهما على وجه الأرض، في حين أن الدارسين يقولون إن كل عقيدة تقريبا (باستثناء الصين فيما يبدو) تميز في كل ظاهرة بين الظاهر والباطن، البين والخفي، المادي والروحي، البشري والإلهي، وتعتبر كل شيء من وجهين، أحدهما مقدس، مبارك، حرم، والثاني عادي، عاطل، حل.

فكل حركة تصحيحية تترجم هذه الثنائية الأولية في تنظيمها، إذ تميز بين أتباعها وعموم الناس ـ يكون الأتباع جماعة مقدسة مباركة تعيش حسب قواعد خاصة، فهي الكنيسة (église / ecclesia)، والآخرون يظلون في وضعهم الطبيعي يعيشون حسب القواعد العادية. وهكذا يختلف القانون الكنسي الخاص (ecclésiastique)، ولا نقول الديني، عن القانون العامي (اللائكي / laïque).

لكن عندما أصبحت المسيحية دين الدولة حاولت أن تفرض قانونها الداخلي على الجميع وأن تجعل من المجتمع ديرا.

لم تنجح، بعد مواجهة دامية استغرقت قرونا.

استظهرت بوثيقة مزورة تقول إن الإمبراطور قسطنطين عند اعتناقه المسيحية تخلى عن كل سلطة لفائدة البابا رئيس الكنيسة.

عندها رد أنصار الإمبراطور بالنص المشهور: "أعطوا لقيصر ما لقيصر.."

لا يمكن بأي وجه اعتبار هذا النص تعريفاً للديانة المسيحية. إنه يصف واقعاً كان قائماً إبان المسيح وبذلت الكنيسة كل جهدها لتغييره. لم تقبله في القسم الغربي من المسيحية إلا مكرهة، وحاولت كلما سنحت الفرصة أن تستعيد ما ضاع منها. نرى ذلك يوميا في أوروبا وأمريكا.

-4-

وحلم وحدة السلطة لم يراود أنصار الكنيسة وحدهم بل راود كذلك أعداءها. فهذا الشاعر الكبير دانطه يقول:

"نستخلص إن وحدة الحكم هي أساس سعادة البشر. الدول والقبائل منتظمة في مجتمع. والمجتمع البشري هو كل بالنسبة للأجزاء ولكنه جزء بالنسبة لأجزاء الكون. وبما أن الأجزاء، الدول والقبائل، منتظمة بالمجتمع البشري ككل، فالمجتمع البشري كجزء منتظم بمبدأ واحد هو المتحكم في كل شيء".

وفي العهد الحديث نادى بضرورة وحدة السلطة بيد ملك مطلق التصرف طوماس هوبس، المادي النزعة الملكي الاتجاه، وبيد هيئة جمهورية روسو، الروحي النزعة الديمقراطي الهواء.

وبهدف ترسيخ هذه السلطة غير المحدودة بيد الملك أو بيد الجمهور أوصى المفكران بإقامة دين مدني مثل ما كان معمولاً به في الأنظمة الوثنية القديمة. نذكر بالمناسبة إن روسو قال إن النظام الإسلامي ظل قوياً طالما حافظ على وحدة السلطة في يد الخليفة وأنه ضعف وانهار عندما انحرف عن هذا المبدأ. أو لم يصادق هذا الحكم ما شدد عليه باستمرار فقهاء الإسلام؟

"الإسلام دين ودولة". يعتقد الكثيرون أن هذه العبارة خاصة بالإسلام وهي جامعة مانعة، لكن ماذا تعني على وجه التدقيق؟

الظاهر أنها أيضاً وصفية لا غير، أي يمكن أن ينظر إلى الإسلام من زاويتين مختلفتين. اللفظ هنا مشترك، أي يطلق على ظاهرتين متميزتين. إذا حللنا العبارة من الوجهة المنطقية بدا أنها

تعني الشيء وضده، الوحدة داخل الاختلاف والاختلاف ضمن الوحدة.

نترك إذن ميدان المنطق والفقه ونعود إلى واقع المجتمع. نسأل متى وأين وإلى أي حد خضعت كل شؤون الدنيا إلى أحكام الشرع، أو بعبارة أوضح كانت السياسة تحت مراقبة الفقهاء؟ وفي هذه الحال ماذا كانت النتيجة؟

وهنا لا بد من الاحتكام إلى التاريخ.

1. عبر التاريخ الإسلامي أقيمت دول "إمامية" كثيرة يتكلف فيها الإمام بالدعوة والإرشاد ويقوم الأمير بالجهاد وما يتبعه من جباية وإدارة ورفع المظالم. أي فرق بين هذه الدولة والدولة البيزنطية المسيحية القيصرية؟

2. يصف الماوردي السني الشافعي أحكام دولة الخلافة القائمة في زمانه. ميزتها الجوهرية أن الخليفة فوض كل السلط التنفيذية إلى أمير يحفظ الأمن في الداخل ويحمي الحدود من الخطر الخارجي.

وكتاب الماوردي كان أهم مرجع اعتمده منظري نظام الحماية عندنا في المغرب.

أي ثنائية في السلطة أوضح من هذه؟

3. ما أكثر المؤلفات التي تدعو إلى إحياء السنة وإماتة البدعة. ما مغزى استمرار وتكاثر تآليفها؟

ما يقوم بهذا العمل سوى من يعتقد أنه أصبح يعيش في مجتمع يهمل كل يوم أكثر فأكثر أوامر الشرع وأنه لم يعد عضوا في

جماعة تقية بقدر ما عاد ينتمي إلى أقلية معزولة تتصف وحدها بالوفاء والإيمان.

من هنا جاء التضييق على كل من يقول بأن الحسبة فرد عين وكذلك واجب الفتوى والدعوة إلى الجهاد.

أو ليس في الأمر اعتراف ضمني بثنائية فعلية؟

4. لا تخلو فترة من تاريخ الإسلام من توتر بين الفقيه والمتصوف، بين المخزن والزاوية حسب تعبيرنا المغربي. ألا يمكن تأويل هذا التنافر على الشكل التالي:

يميز المتصوف بين فقه الظاهر وفقه الباطن، فكأنه يقول إن المجال الذي يتأتى فيه تغليب الشرع هو الفؤاد والفؤاد فقط. أما المجتمع فلا أمل في رده إلى الجادة فأجدى للمرء أن يستقل عنه حتى لا يؤثر في نفسه. قد يوافق الفقيه على هذا التشخيص لكنه لا يرى فيه مدعاة لليأس. الجهاد في سبيل سلطة الشرع مهمة صعبة لكن لا يجوز القول إنها مستحيلة.

5. وهنا يستحسن التوقف عند فقرة جاءت في كتاب الموافقات للشاطبي:

"الأحكام المكية مبنية على مجهود في الامتثال بالنسبة لحقوق الله أو الحقوق الآدمية. وأما الأحكام المدنية فممثلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم.. من بعض المنازعات والمشاحنات والرخص والتحقيقات والرخص والتحقيقات وتقرير العقوبات في الجزئيات لا في الكليات".

أوليس هذا اعتراف من أحد كبار الفقهاء الأصوليين أن شبح الثنائية كامن في أم المتون؟

يقول المؤلف فيما يبدو إن المتن الشرعي ليس في مستوى واحد، علاقة كل تدبير به تختلف من حادثة إلى أخرى. وهذا يفتح الباب لاجتهاد غير محدود في تأصيل التشريعات الخاصة.

6. الحال الأوضح لهذه الثنائية في التشريع هو ما كان موجوداً أيام الاستعمار، خاصة في نظام الحماية المبني على مبدأ التفويض الموجود عند الماوردي. كانت الثنائية مجسدة في تواجد أمير مسلم يدير شؤون الدين وحاكم غير مسلم يسير دواليب الدولة حسب منطق المصلحة الدنيوية.

ما كان موقف الفقهاء من هذا النظام؟ هل قالوا هذا إيذان بخراب الدنيا؟ طبقوا القاعدة التي أشار إليها الشاطبي وقرروا أن الحاكم الأجنبي يروم توفير العدل الذي هو أسمى قيم الإسلام.

ونجد الوضع ذاته في البلدان التي لم يحكمها مستعمر. قام الحكام الوطنيون بإصلاحات كثيرة لا تنقاض الشرع صراحة ولكن لا تستمد منه مسوغاتها.

يتحاشى خصم العلمانية هذه النقطة على أهميتها. يعيش في ظلال ثنائية التشريع، يستفيد منها، يعلم أنه لا يستطيع إلغاءها، ورغم ذلك لا يتعرض لها أبداً بكيفية صريحة.

-5-

ماذا نستنتج مما سبق؟

أولاً أن ثنائية السلطة والتشريع ليست خاصة بالمسيحية. ورثتها عن نظام سابق يوجد مثيلاً له في ديانات أخرى كثيرة. لم تتطلع الكنيسة إليها ولا أوصت بها، حاربتها على الدوام بل حاولت كلما سنحت الفرصة أن تلغي فاعليتها وتوسع ما أمكن سلطتها على شؤون الدنيا.

ثانياً أن الدعوة إلى وحدة السلطة، أي إجبار المجتمع على أن يعيش كما يعيش الرهبان، ليست هي الأخرى خاصية تعرف الإسلام كدين متميز. هذا حال اليهودية وبعض الكنائس البروتستانتية، بل حال البوذية ذات الطابع الوثني.

ثالثاً أن ثنائية الواقع المتغير والتطلع إلى وحدة تضمن السلام والاستقرار وضع لا يمكن الانفلات منه وإن كان من السهل التنكر له. هو بمثابة الفرق بين الروح والجسد، الذكر والأنثى، الظاهر والباطن، المبارك والعاطل، الخصب والعقيم، إلخ...

محكوم إذن على الدعوة إلى الوحدة أن تبقى باستمرار مجرد دعوة.

رابعاً ما نشاهده اليوم من صراع، عندنا وعند غيرنا، هو صراع بين حركتين غافلتين عمداً عن واقع المجتمع. إحداهما، العلمانية بمعناها المتداول، تروم وأد التطلع إلى "حكم الواحد" في كل حادث، والحركة الثانية، هي الجهادية، إسلامية عندنا، يهودية

أو مسيحية أو بوذية عند غيرنا، تهدف إلى طمس التنوع والتغاير في القانون وفي السياسة، في السلوك وفي الشعور.

خامساً لا يحق الادعاء أن المجتمع الغربي، المسيحي الجذور، وضع حدا لكل مشكلاته بتبنيه رسمياً ثنائية السلطة ونحن نرى المعارضة الشديدة وأحياناً العنيفة التي تجابه بعض القوانين ذات الطابع الاجتماعي حتى بعد مصادقة البرلمان والقضاء عليها. كما لا يستقيم القول إن كل أعطاب المجتمعات الإسلامية تعود إلى تشبث علمائها بنظرية وحدة السلطة في كل الميادين ونحن نرى أنها تعيش كلها ومنذ عقود ثنائية فعلية ولا تتضايق إلا من بعض مقتضياتها.

سادساً الدولة العصرية، كما ورثناها عن عهد الاستعمار أو كما نظمها الوطنيون بعد الاستقلال، مشغولة بتدبير شؤون الدنيا، مطالبة برعاية الصالح العام. تبرر كل مبادرة تقوم بها بالمصلحة الآنية الملحة، تاركة التعليل بالأصول لغيرها.

سابعاً العلمانية كمفهوم، لا كلفظ مستقل عن جذوره التاريخية ومحيطه الاجتماعي، تحيل على مشكلات ظرفية تتطلب حلولاً متجاوبة، لا مع نظرية مسبقة، بل مع الظروف القائمة بغية تحقيق أهداف محددة..

ثامناً الحل الناجع لأي مشكل اجتماعي هو الذي يحظى بموافقة جميع الأطراف. ولهذا السبب لا بد أن يظل عاطلاً من أي تعليل غير مصلحي. على المواطن الذي يوافق على تطبيقه لأنه ينتفع منه أن يعلله حسب اختياره.

هذه الحرية المخولة للفرد ولضميره هي مؤدى العلمانية بمفهومها السوسيولوجي.

-6-

قلنا إن المجتمعات الإسلامية تعيش اليوم ثنائية واضحة في تنظيماتها، ورثتها عن نظام استعماري أو قامت هي بإصلاحات غير مستمدة من الشريعة.

ظن الكثيرون أنه يمكن مراجعة القوانين المستحدثة، إثبات ما يوافق الشرع وإلغاء ما يخالفه. ثم اتضح أن الأمر شبه مستحيل لأن أغلب القوانين المعمول بها تهم شؤوناً دنيوية لم تتعرض لها الأحكام الفقهية القديمة، فعلى المكلف بتمحيصها أن يقوم بكثير من الاجتهاد والقياس والتأويل في حين أن بعض المذاهب لا تجيز شيئا من هذا. فتركت الأمور على حالها تفاديا للفتنة.

العلماني، حسب المتداول عندنا، هو من يريد إكمال الإصلاح وتغليب منطقه في المجال الذي لا يزال يخضع لقواعد الشرع. والمعارض، الذي تخلى عن مطلبه الأول من مراجعة كل تشريعات العهد الاستعماري، مستميت في الدفاع عما بقي إلى الآن تحت حكم الشرع، مع اختلاف بين بلد إسلامي وآخر.

لذا نخصص كلامنا لحال المغرب دون سواه.

-7-

الخلاف هو حول القواعد التي لا تزال مطبقة، لا حول ما ألغي أو أهمل. لكن نلاحظ عند الخصمين إهمالاً للواقع وتشبثاً أعمى بالمبدأ.

أهم مظهر لهذا الاستخفاف بالواقع هو الموقف من الدولة الوطنية. كلا الخصمين يراها كمجرد أداة تنفيذية بدون قوة ذاتية. الأول يقدم عليها الفرد المجرد، مواطن المجتمع الدولي، والثاني يضعها في خدمة الأمة المجسدة في الغالب، وهذا غريب، في دولة وطنية أجنبية. العلماني يريد من الدولة أن تتدخل لمنع الحجاب والتمييز بين الجنسين وأن لا تتدخل في حال من يفطر في رمضان أو يمارس الجنس خارج الزواج. وخصمه يطالب بالعكس.

لكي لا نسقط في مثل هذا التناقض الفادح لا بد من القيام بأعمال تمهيدية مثل:

- الإطلاع على قوانين غيرنا في القديم والحديث حتى يتضح في الذهن معنى القانون.
- معرفة أسباب النزول في كل حادثة أي دواعي ومقاصد التشريع.
- معرفة المحيط الاجتماعي الدائر بالحادثة.
- تصور النتائج، خاصة السلبية، المترتبة عن الحل المقترح.

إذا أخذنا كمثال للنقاش مسألة الإرث الذي يكثر حولها الكلام اليوم في المغرب نرى بوضوح أن هذه الشروط غير متوفرة فيمن يتصدى للنقاش.

يبدو وكأن المشكل ينحصر في الإخلال بمبدأ المساواة بين الجنسين المسطر في الدستور المغربي مع أن المشكل، ومنذ أيام أفلاطون، هو في التطبيق عندما تتعارض المساواة مع مبدأ آخر أو يتنافى مع أهداف القانون.

ما يغيب عن أذهان الكثيرين هو أن قانون الإرث، مهما تكن أصوله، هو الآن جزء من قانون الدولة المغربية، اقترحته الحكومة وصادق عليه نواب الأمة. لا فرق بينه وقانون الطيران سوى أنه محاط بهالة تقديس في عين الأفراد.

هذه نقطة في غاية الأهمية وتمثل في الوقت ذاته، كما سيتضح فيما يلي، وسيلة لتفادي إشكالات كثيرة.

إذا رأى البعض أنه لا بد من تعديل أحد بنوده فعلى هؤلاء أن يتبعوا المسطرة المعتادة في مثل هذه الحال. من منظور الدولة لا خصوصية هناك.

على أي شيء يتكلم من يدعو إلى التعديل؟ على الألفاظ أم على ما يجري اليوم عمليا في هذا الباب؟ وهنا لا مناص من فحص وتقييم.

إلى أي حد تغيرت مادة الإرث؟ من الواضح أن الميراث لم يعد يتكون من "نقد وضرع ونخل"، مادة قابلة للتجزئة، بل تتكون

اليوم من سندات وأسهم وحقوق غير مادية أخرى لا تتحمل القسمة دون ضياع. كيف تتوزع اليوم مثل هذه التركات؟ هذا ما يجب النظر فيه قبل الإقدام على أي اقتراح. قد يهم الأمر هنا نسبة قليلة من المواطنين لكنها في زيادة ولها أهمية اقتصادية كبرى. هل يتم التوزيع حسب المعهود أم بالتراضي ولا يلجأ الورثة إلى القضاء إلا لتسجيل الاتفاق؟ إذا كان الأمر هكذا لماذا لا نستأنس به بحثا عن حل؟

ثم هناك التطور التقني الذي قد يتخطى المشكل أو ينال من حدته، كما حصل في قضية الخط العربي. قيل طيلة عقود أنه عائق وأنه سبب تأخرنا، ثم بين ليلة وضحاها تبخر المشكل على إثر اختراع واحد. قد يكون الإعلان مؤخرا عن برنامج إلكتروني بعنوان ميراث. ما أول خطوة في هذا الاتجاه.

ثم لا بد من طرح السؤال التالي: من المعني بالتشريع الحالي ومن التعديل المقترح؟ هل هو الفرد في ذاته دون اعتبار لصفته الاجتماعية، أم الأسرة أو القبيلة، أم الدولة الوطنية، أم المجتمع الدولي؟ ما قد يظهر عيباً في مستوى قد يتحول إلى مزية في مستوى آخر. لا معنى إذن للكلام في هذا الباب على حق المرأة كأنثى، يجب الكلام عليها بصفتها وارثة، كزوجة أو بنت أو أم أو أخت أو جدة. فما تخسره من جانب قد تربحه من جانب آخر. المعادلة بين وارث ووارثة (لا بين الذكر والأنثى) في تغير مستمر ولا تتم إلا بنهاية سلسلة المواريث، أي بمغادرة الدنيا. وهذا في كل التشريعات ودون المس بمبدأ المساواة بين الجنسين.

لم يكن قانون الإرث في أي تشريع وعاء لمبدأ المساواة، بل كان الهدف منه الدفاع عن الملكية التي هي أساس المجتمع. إن كان المبدأ يؤدي إلى تفتيت الملكية في نطاق اقتصاد زراعي، تقوم القبيلة وبعدها الدولة الوطنية بإلغائه في هذا المستوى مع الإبقاء عليه في باقي المستويات. أو لم يقل بعضهم إن الاختلاف في هذا الميدان بين الشرع الإسلامي والقانون الغربي هو ما يفسر نهوض الرأسمال في حال وإعاقته في حال.

المتضرر الأول من قانون الإرث الحالي ليس المرأة بصفتها وارثة، إذا أخذنا في الاعتبار ظروف العيش العائلية، بقدر ما هو المجتمع ككل.

والضرر متجسد في صعوبة وأحياناً العجز عن تصفية الميراث. كم من مشروع تأخر أو ألغي بهذا السبب؟

من حق الدولة، بل من واجبها، أن تتدخل في هذه النقطة بالذات كما سبق لها، أيام الحماية، أن تدخلت، أو حاولت أن تتدخل، ضد التفتيت في المجال العقاري بتخصيص مساحة معينة ملكا عائليا يبقى على المشاع.

كيف يمكن تصور تدخل الدولة في هذا الأمر؟ لا بد هنا من قدر غير قليل من الاجتهاد والابتكار.

أتصور أن أسهل وسيلة هي العمل على تعميم الوصية. أي مانع أن تنشئ الدولة "مكتب المواريث"، على غرار مصلحة المحافظة العقارية، يدع لديه كل مالك وصية يعبر فيها عن الصيغة التي يود أن يوزع بها إرثه.

إن اقتنع أن المساواة بين الجنسين في الإرث هو الحق، وأنه لا يعارض مقصد الشريعة، فليوص بذلك صراحة، ويصفى ميراثه طبقا لوصيته، وإن كانت الأخرى، فليعبر عن مراده وسيكون له ما أراد. إن خامره شك فليستشر ذويه. وهكذا تكون الدولة قد قامت بواجبها ويكون المواطن، من كلا الجنسين، قد احتفظ بحرية الاختيار.

من هذه الزاوية يتحول المطالب بالإصلاح من قوة ضغط، معرض دائما للاهتمام من طرف خصمه، إلى فاعل تربوي ينور ذهن المواطن ويساعد الدولة في مهمتها الإصلاحية.

هذا المقترح يسير في الاتجاه الذي سار فيه إصلاح مدونة الأسرة إذ طلب من المرأة المتضررة من تعدد الزوجات أن تختار بين القبول، إن دعتها إليه الضرورة، أو الرفض.

مسألة الإرث جد معقدة، في جميع الأنظمة القانونية، لا يستسهلها إلا من لم يقارن ما يعرف بما لا يعرف. لكل منا فيها رأي قد يستحسن أو يستقبح أو يستدعي التنقيح.

قلت إن كل تشريع خاص بالمعاملات هو في مضمونه دنيوي إذ يصدر عن سلطة بشرية، لكن هذا لا يمنع من أن تكتسي في عين البعض، وأحياناً الكل، هالة تقديس.

الزواج مقدس؟ نعم لكن هو أيضاً شراكة خاضعة لما تقتضيه أية شراكة من الوجهة القانونية. الزواج صفقة؟ نعم لكن استشعار المودة والرحمة يضفي عليه صبغة القداسة.

إذا نظرنا إلى العلمانية نظرة سوسيولوجية وقلنا إنها حالة قائمة في كل الظروف، مهما كانت الأصول، تسير حسب قواعد في مستواها ولا تنفي إضفاء القدسية على أي إجراء يتخذ في إطارها، نكون قد اعترفنا لكل ذي حق بحقه، الدولة، المجتمع، الفرد.

استخلصت رأيي هذا من التحليل العام المعروض في هذه الصفحات، تحليل هادف إلى فك الارتباط، ارتباط تنافر، بين العلماني والإيماني، ارتباط نتج عن تعريب خاطئ وأدى إلى صب مشكل مستحدث في قالب تقليدي يرسخ الخلاف ولا يترك مجالاً للتفاوض والتوافق.



إرث النهضة وأزمة الراهن

1. تمهيد

ليس المطلوب مني في هذه المداخلة عرضاً تاريخياً عن حركة النهضة، عن أسبابها ومراحلها ونتائجها في هذا البلد أو ذاك. هذه مهمة أسندت إلى غيري. المطلوب مني، فيما أعتقد، هو تأويل ذلك الحدث العظيم. وبنا أنه ينبني هو نفسه على تأويلات متراكمة لأحداث كثيرة، وطنية وأجنبية، فإن عملي سيكتسي بالضرورة طابع تأويل التأويل، مما يعرضه للنقد الممل كما هو شأن كل قول لا يدعي الاتصال. حسب تعبير **ابن خلدون**.

لذا وجب من البدء توضيح الأصول التي أعتمدها حينما أتأمل أحداث وأقوال عهد النهضة حتى نحد مجال النقاش. لا أستطيع أن أعيد هنا ما سبق لي أن بسطته بإسهاب في عدة مناسبات[1]. فأكتفي بإشارات سريعة تبين الوجهة التي أسير فيها عندما أتجرأ فأحكم على صحة قول أو نتيجة مبادرة. أحب أن نتمعن في اختيار لفظة نهضة. قد يطول الكلام بدون فائدة ملموسة حول اشتقاقها. المهم في نظري أن الاختيار وقع عليها بالذات دون الالتفات إلى مرادفات لها استعملت من قبل كإحياء أو تجديد أو إصلاح أو انبعاث أو إنباه...

(1) **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء 2017 صادر عن المركز الثقافي للكتاب.

إلخ. يشير الاختيار إلى وضعية معينة وزمن معين وموقع معين، كما يشير إلى مثال قائم في الذهن، مثال مستحسن في مقابلة أمر مستقبح مستبعد.

كيف نتلمس هذا المثال المتحكم في الفكر؟

بالمقارنة مع حركات مشابهة، قريبة أو بعيدة.. أوروبية كالإيطالية، شرقية كالتركية العثمانية، آسيوية كاليابانية. ليس من الضروري أن نثبت بالحجة أن رجال النهضة قد عرفوا كل شيء عنها ولا حتى أنهم كانوا على وعي بمضمونها، لأننا في مجال التأويل. والتأويل شأن الدارس أكثر مما هو شأن المادة المدروسة. والدارس الذي يتوخى التأويل، أي التقييم والحكم، يبحث عن الأمثال والأضداد حتى تتضح لديه الفوارق والمميزات. لكي نفهم حقيقة النهضة العربية، لكي نستطيع أن نستفيد من إرثها، لا محيص لنا من التدقيق فيما يفصلها عن أخواتها غربا وشرقا. فما هي محدداتها؟ ما هي الفوارق التي تفصلها عن غيرها؟

تختلف باختلاف المقارن به. عندما تكون المقارنة مع النهضة التركية التورانية يبدو الفارق سياسياً في جوهره، بمعنى أن التركي كان حاكماً والعربي خاضعاً، فتتلون كلمة نهضة بهذا المفهوم بالذات ويصبح الهدف الأسمى استرجاع المبادرة التاريخية بعد تسليمها طيلة قرون للأعاجم في ظل الإيالة العثمانية. إذا كانت المقارنة مع **الريز نجيمنتو** الإيطالي، كما يفعله معظم الدارسين الأولين، يبدو الفارق زمنيا بمعنى أن إيطاليا وعت وضعيتها الدونية وقررت استعادة مكانتها التاريخية في مرحلة مبكرة من سيرة البورجوازية الرأسمالية. إذا كانت

المقارنـة مـع بـلاد الشرق الأقصى يبدو الفارق جغرافيا بمعنى أن تلك المنطقة بعيدة عن مراكز النفوذ في العهد الإمبريالي فيصعب إخضاعها..

هذه الفوارق - كون النهضة العربية حدثت في إطار السلطنة العثمانية، في قلبها بالذات وليس في أطرافها كالحركة الوهابية، في منطقة قريبة من أوربا وذات مغزى عاطفي وديني بالنسبة لهذه، وفي مجتمع له خصائص بنيوية متمثلة في النظام القبلي،.. إلخ- مع أنها تقديرية وليست وصفية "موضوعية"، فإنها هي التي تسير تحليلاتنا التأويلية وتوجه أحكامنا على الأسباب والنتائج وبالتالي على الإرث وقابليته للتوظيف.

على هذا المستوى لا يجدي استحضار أفكار عهد النهضة، تمثـل الشعـارات والدعـوات، المطالـب والملتمسات. لا بـد مـن تجاوزها إلى ما تتضمنه من تصورات للماضي وللغير. لا يكفي إعادة نشر مؤلفـات عهـد النهضـة، تاريخياتهـا ورحلاتها، يجب إظهـار خلفياتها ومؤصلاتها. النهضة نهضة بالمعنى المتعارف لأن هذه الأصول غير واضحة في أذهان أصحابها. ما يجيز ويبرر عملنا التأويلي هو بالضبط ما يدعو كاتب عهد النهضة أن يكتب بحرية وطلاقة وبراءة. ينتج عن عملية التضمن هذه، عدم الوعي بالأصول العميقة، التداخل والتلاقي بين الأفكار والمعتقدات: يتجاوز الأصيل والدخيل، القديم والحديث، الإيمان والحرية، الإسلام والاشتراكية، العقيدة والعلم، الإنسان والطبيعة،... إلخ، من هنا ثراء وجاذبية

إنتاج النهضة، ومن هنا كذلك البساطة والشفافية والانتقائية[1].

تكون النهضة نهضة عندما ترحب بكل فكرة قابلة للتطبيق. تؤول الماضي، ماضي الإنسانية جمعاء، بهدف الاستفادة منه دون أن تقدم على تأويل ذاتها، أي تحديد وضعيتها داخل التاريخ العام. ولما يحصل ذلك لسبب قاهر، نوضحه بعد قليل، تتفكك الحركة إلى مدارس مستقلة ومتعادية.

في هذا الإطار، من المقارنة والتأويل، أضع المشكل المطروح علي. ما هو إرث النهضة وما هي أزمة الراهن؟ هل هناك علاقة بينهما وعلى أي مستوى يمكننا أن نرصدها بوضوح؟

2. الإرث

أول ما يتوجب علينا هو توضيح المدة التي نشطت فيها الحركة الإحيائية. قد نتردد في تحديد البداية - الحملة النابليونية؟ الحركة الوهابية؟ إحياء علم الحديث؟ إدخال الطباعة؟ نشاط الإرساليات؟ - إذ تلعب الظروف الخاصة بكل قطر دوراً واضحاً في إجابات الدارسين. لكن ما لا شك فيه عندي هو تاريخ النهاية، ما أومأت إليه في الفقرة السابقة بكلمتي التفتت والانحلال. لا نستطيع أن نلتمس خصوصيات الفكر النهضوي، في هذا البلد أو ذاك، إذا لم نقبل أنه اختفى مع الاحتلال الأجنبي. اختفى بمعنى تبدل وتغير وكذلك عجز وأخفق. لو نجح إصلاح النهضة لما تم الاحتلال.

---

(1) انظر حكمنا على جمال الدين الأفغاني في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة (صياغة جديدة)**، الدار البيضاء 2017 صادر عن المركز الثقافي للكتاب.

أعلم أن عرب المشرق يعتبرون أن الاحتلال الأوروبي لبلادهم كان مؤقتا وسطحياً وأنه لا يشتبه بحال ما عرفته بلاد المغرب. قد يكون هذا الحكم صحيحاً من الوجهة القانونية، وربما حتى السياسية، لكن يكفي أن نتأمل مأساة فلسطين المزمنة أو أوضاع العراق الحالية لنقتنع أن القضية لا تقف عند هذا الحد. ليس الاستعمار نظاماً قانونياً وحسب، حتى تختلف آثاره مع اختلاف الوسائل والأهداف. إنه نظام تاريخي شامل يؤثر بنفس القدر على المجتمعات التي يتحكم في مصائرها: ذنبه الكبير أنه يجرد الفرد المستعمر من روح المبادرة ويكرس في نفسه عادات التبعية والتوكل. لقد اعتمدت هذه الفكرة أصلاً ثابتاً في كل ما كتبت وعليها ينبني أيضاً مقالي هذا. كيف يتصور النهضة أو الإصلاح من أضاع القدرة على المبادرة والابتكار؟[1].

أينما حل الاستعمار واستولى بكيفية أو بأخرى على مقاليد الحكم غير وجوده الجو الثقافي والنفساني المحيط بظهور أي مشروع إصلاحي نهضوي. لا أقول أن التغيير يحصل في الحين وبصفة جذرية شاملة، إذ يتعلق الأمر بتطور جيل بكامله، لكن أرى أن واجبنا كدارسين هو أن نميز منهجيا بين فكر النهضة، السابق تعريفاً على الاحتلال الأجنبي، والفكر الوطني اللاحق. وسيتبع هذا التعريف أن الأول أكثر انفتاحاً وتفاؤلاً، وإن كان أقل دقة وتمحيصا، من الثاني.

---

(1) انظر مقال (**منطق الاستعمار**) ضمن مجموعة مقاربات تاريخية (بالفرنسية)، الدار البيضاء – 2017 صادر عن المركز الثقافي للكتاب.

يمكننا إذن أن نقارن من هذه الوجهة، على مستوى الوطن العربي وفي حالة كل قطر على حدة، ثلاث مراحل، بل ثلاثة أنماط، في تطور الفكر الاجتماعي الإصلاحي: 1/ فكر النهضة، 2/ فكر المقاومة الوطنية، 3/ فكر عهد الاستقلال السياسي. من الواضح أن تراكم المعارف، تلاقي الأفكار، كثافة الاتصال، نشاط المستعمر نفسه في مجال الإعمار، كل ذلك يجعلنا نعرف بدون تحفظ أن الوطنيين ومسيري الدولة المستقلة يعرفون على أوروبا (أي الغير) وعن التاريخ الوطني والقومي (أي الأنا) أكثر مما كان يعرفه رجال النهضة. لا يستطيع أحد، مهما بلغ تعلقه بالخصوصية الحضارية، أن ينكر أن عرب اليوم، رغم الأمية والفقر والتمايز الاجتماعي، أقرب إلى نمط العيش الغربي منهم إلى عوائد الشرق التقليدي. عندما نقرأ اليوم مؤلفات عهد النهضة نلحظ في الحين كل ما ينقصها من دقة وتثبت، نسجل أنها تكتفي في الغالب بتلخيص مقالات ميسرة وكتب شعبية مبسطة، ندرك أنها تهتم بجوانب تافهة في الحضارة الغربية وتهمل أخرى أساسية ثابتة[1]. ومع كل هذا، ورغم السلبيات الكثيرة الواضحة، نشعر إزاء هذه المؤلفات بنوع من القرابة الفكرية.

كيف نفسر ذلك؟

أرى أن السبب هو أننا نميز تلقائياً بين المضمون والموقف عندما نتكلم على الإرث أي ما بقي حياً، ما يخاطبنا ويجبرنا على

(1) هذا ما تكشف عنه المقارنة بين آداب الرحلة عند العرب وعند الأتراك العثمانيين أو اليابيين.

الإجابة، فإننا لا نعني المضمون، مجموع الأفكار والأحكام لأن البحث المعاصر قد تجاوزه في جميع الميادين، حتى في المسائل اللغوية والفقهية. لم يعتمد اليوم كتب عهد النهضة كمراجع إلا الدارس الذي يجهل اللغات الأجنبية وبالتالي لا يتصل مباشرة بأمهات الفكر الحديث، ولا يمكن أن نعني بالإرث سوى الموقف الفكري، بل أستطيع أن أقول، الموقف الأخلاقي، إذ أرى أن فكر النهضة يتصف قبل كل شيء بحرية الرأي والاختيار، بالجرأة على الاجتهاد واعتباره واجباً دينياً وطنياً أخلاقياً. نلمس هذه الجرأة عند الجميع، عند **فرح أنطون** و**محمد عبده**، عند **يعقوب صروف** و**الكواكبي**، على أعمدة مجلتي **المقتطف** و**المنار**، وحتى عند مؤرخي تونس والمغرب في القرن الماضي رغم قلة اتصالاتهم بالعلوم الحديثة والفكر الغربي.

قبل أن أواصل التحليل والبحث في أسباب هذه الجرأة الفكرية، التي لم تلبث أن اختفت تحت الاحتلال الأجنبي وفي عهد الاستقلال، أود أن أشير إلى مثال غير عربي يوضح مقصدي: كنت أعرف منذ أعوام أهمية كتاب الزعيم الهندي المسلم **محمد إقبال**، **إعادة تركيب الفكر الإسلامي**[1] لكن الظروف لم تسمح لي بمطالعته إلا في الأيام الأخيرة، وبالضبط بعد أن ألقيت المحاضرة أصل هذا المقال، وجدت أن مضمون الكتاب يساير على العموم ما تقدمت به

---

(1) أصل الكتاب محاضرات ألقيت في جامعات **مادراس** و**حيدر أباد** و**عليغارت** بدعوة من الجمعية الإسلامية لمدراس سنة 9– 1928 وصدر الكتاب بالإنجليزية سنة 1934 والترجمة الفرنسية سنة 1955 مع مقدمة **لوي ماسينيون**.

من تحليلات وتأويلات، لولا أنه ألف بعد الحرب العالمية الأولى وفي الهند التي كانت تحكمها بريطانيا منذ قرون. قد يقال إذن: أين ذلك الارتباط بين فكر الإصلاح وحرية المبادرة؟ ألاحظ أن **إقبال** يركز في بداية ونهاية مؤلفه على مفهوم الاجتهاد مُبدياً تجرؤا نادراً على تأويل القرآن والحديث والفقه كان يعرضه بدون شك إلى ما هو أخطر من النقد لو صدر الكتاب اليوم في البلد الإسلامي الذي يعتبره أباه الروحي (الباكستان). إلا أني أسجل في نفس الوقت أنه جريء على المستوى النظري العام ومتحفظا جدا على المستوى العملي، أي في كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية اليومية لمسلمي الهند.

يبدو عند التدقيق أنه يفرق بين عموم المسلمين وبين مسلمي هذا البلد أو ذاك. وعندما يدعو إلى الاجتهاد المطلق فإنه يخاطب بخاصة الأتراك والإيرانيين، أي القادة المسلمين الذين يتمتعون بقدر من الحرية السياسية. يتكلم **إقبال** أحياناً كما لو كان منظر الثورة الكمالية متمنياً أن تؤثر إيجابياً على فكر زعماء الهند. وهكذا تبقى دائماً قائمة تلك العلاقة التي أشرنا إليها بين الجرأة الإصلاحية وبين القدرة على المبادرة في إطار نظام سياسي غير خاضع للغير.

إن ما يتصف به رجال النهضة العربية من التزام بالرأي الحر وبالاجتهاد، مهما تباينت عقائدهم الدينية ومذاهبهم الفقهية، نابع من تصور سابق، مطابق أولاً للواقع التاريخي، إنهم لا يزالون راشدين مسؤولين وليس محجورين يتحكم في مصائرهم أولياء أجانب.

لاحظ الدارسون ومنذ عقود أن رجال النهضة كانوا مجمعين على المطالبة بالحرية السياسية والدينية[1]. كان المطلب يعبر عن تجربة حياتية جماعية. من يعيش في جو يدعوه إلى الاعتقاد، حقا أو باطلا في عين الملاحظ الخارجي، أن المبادرة لا تزال بين يديه، يؤمن غريزيا أن النهضة في المتناول وأن تحقيقها لا يتطلب سوى الدعوة إليها بجد وحماس. وعلى هذا الأساس فهمت العبارة التقليدية "تغيير ما بالنفس". يكفي أن نريد فعلاً التغيير لكي يصبح أمراً واقعاً، فهو في آن لازم وممكن. لم يعد هناك من خصم بين الحرية والاستطاعة، فيختفي من الوعي الجماعي كل الشبهات التي طالما غذت تلك المناظرات العقيمة حول المشيئة والقدرة، الجبر والقدر. ما كان مسألة نظرية مطروحة للنقاش أصبح تجربة ونمط عيش.

لا نتكلم على إرث النهضة إلا ونعني القاسم المشترك لكل فصائلها دون الالتفات إلى الخلافات العقائدية أو الإنتمائية. والقاسم المشترك في رأينا هو موقفهم المتحرر من قيود التقليد. ليس غريبا أن يستهوينا اليوم بعد توالي الهزائم وبعد أن نما عدد من يريد منا العودة إلى المضمون فقط، ليأخذ منه ما يوافقه ويرفض ما يحرجه. لو كان المهم عندنا هو ما قاله بالحرف زعماء النهضة لما التفتنا إليهم دقيقة واحدة.

ماذا نتعلم اليوم من **جرجي زيدان** عن تاريخ الأدب العربي

---

(1) هذا ما يرمز إليه عنوان كتاب ألبير حوراني، **الفكر العربي في عهد اللبرالية** (أكسفورد 1962). يعني المؤلف المرحلة اللبرالية من الفكر العربي وليس الفكر عامة أثناء العهد الليبرالي الغربي.

ومن **فرح أنطون** عن **ابن رشد** ومن **محمد عبده** عن فلسفة الدين ومن **يعقوب صروف** عن علوم الطبيعة ومن **الكواكبي** عن القانون الدستوري؟ إن أي طالب في البكالوريا يستطيع أن يفند الكثير من أقوالهم. صحيح إننا لا نزال نستلذ بجمال أسلوبهم وبيان عباراتهم لكن ذلك مرتبط أيضاً بمستوى معارفهم. ما يشدنا إليهم اليوم حقا هو موقفهم من التقاليد ومن التاريخ، من الماضي ومن المستقبل[1].

نحنّ إلى عهد النهضة لأنّنا نقارنه بما جاء بعده، عندما نزعت من المبادرة كليا وعدنا لا نريد التغير إلا بقدر ما يرضاه أولياؤنا. يفيدنا جداً أن نذكر من حين لآخر وبالحرف ما جاء في صكوك الانتداب أو الحماية. كانت الدولة الوصية تختار وحدها أي نوع من الإصلاح نحتاج إليه، متى يجب تحقيقه وإلى أي حد. وأسند لها وحدها حق الترشيد ورفع الحجر عنا. أو ليس هذا ما نسمعه اليوم في حق الفلسطينيين أو العراقيين؟

وآثار مثل هذا الوضع لا تمحى بسرعة من النفوس ومن أنماط السلوك. كثيراً ما نقول أن العرب يلقون على الغير مسؤولية المصائب التي تلاحقهم. وهذا صحيح لولا أنه يغفل جانباً آخر من الواقع وهو أنهم كثيراً ما يلقون المسؤولية على أنفسهم دون اعتبار الظروف الخارجية القاهرة. اللعبة البئيسة التي لا يسأمون منها هي الانتقال المفاجئ والمستمر من اتهام الغير (نظرية المؤامرة) إلى اتهام

---

(1) يميز رجال النهضة في الموروث بين النافع والمضر، الحي والميت، المقبول والمرفوض، أي بين الموقف والمضمون. لذا أعجبوا بكل من ثار ضد التقليد وإن كان رجعي المنحى كإبن حزم أو ابن تيمية.

النفس (الخيانة الجماعية) مع إهمال ما قد يكون عاملا موضوعيا لا مفر منه. أخطر ما ينتج عن وضعية الحجر ويصعب التخلص منه هو انعكاس مفهوم الإصلاح. لم يعد ينصب على الموضوع، على المحيط الخارجي، لأن هذا أصبح حكراً على الأجنبي الحاكم، فيتحول إلى الذات وينعكس بذلك المعنى "تغيير النفس". عوض أن يكون ذلك التغيير خطوة تمهيدية للشروع في الإصلاح يعود شرطا تعجيزيا. يقال: لن يقع أي تغيير أبداً إلا إذا تحقق أولاً في النفس، وهو أمر مستبعد في ظروف الاستعمار. هذه عملية انعكاسية نفضل أن لا نكشف عن أسبابها ونتائجها. ندعو باستمرار إلى تغيير النفس لكن لا نحب أن نتعرف على حقيقة تلك النفس، لا كما خرجت من يد خالقها، بل كما تركتها عقود عديدة من الحجر والوصاية.

نواجه هنا ظاهرة عادية في التاريخ، لا سر فيها ولا خصوصية، وبالتالي لا شيء فيها يدعونا إلى الخجل والتستر. لقد عرفتها أمم كثيرة قبلنا - بولندا، إسبانيا، إرلندا، روسيا، ...إلخ - ودرستها بمناهج النفسانيات التجريبية دون أن يمس ذلك من كرامتها أو يمنعها فيما بعد من تحسين أوضاعها. وإذا ما اتبعنا نفس الطريق لربما اكتشفنا أسباب أعمق لما نشكو منه من نقائص من تلك التي نرددها ونتأسى بها.

.3

كثيراً ما يقال اليوم: لا وجود لأزمة عربية، كل ما هنالك هو سلسلة من الأزمات المحلية الخاصة بهذا القطر أو ذاك، كل واحدة

لها أسبابها المحددة. الكلام على أزمة عربية بالمفرد غلط منطقي وخطأ سياسي. فهو من رواسب عهد الأيديولوجيات الذي كان أصل كل ويل وبلاء. الاستمرار في نفس الاتجاه يؤدي حتما إلى نفس التيه.

لا أرفض مبدئياً هذا المنظور ولو كنت مقتنعا إنه يأتي على مظاهر الواقع وإنه يضع حدا لجميع الشكوك والتساؤلات لامتنعت في الحين من الخوض في الموضوع المطروح علي ولقررت أن لا فائدة في دراسة عهد النهضة إلا فيما يخص كل بلد عربي على حدة.

إني في الواقع أتبنى ضمنياً جزءاً من هذه المقولة إذ أميز بين النهضة كمفهوم محدد تاريخيا وجغرافيا والنهضة كمفهوم عام، كمجموعة مقولات مجردة تبرز في فترة معينة من تاريخ بلد ما بهدف الإصلاح وتختفي بعد حين تاركة وراءها إنتاجا فكريا يفيد الأجيال اللاحقة بموقفه المعرفي والأخلاقي أكثر مما يفيدها بمضمونه المتأثر بظروف الزمان والمكان. أعتقد أن المقولة المذكورة لا يمكن أن ترفض كلياً إذ تزيح الستار عن جانب مهم من الواقع لكني أعتبر أنها تغفل جانباً آخر من ذلك الواقع لا يجوز التقليل من أهمية تأثيره.

لنفرض أن المقولة السابقة صحيحة: لا أزمة إلا ما يعانيه كل بلد عربي من جراء قراراته الحرة المستقلة. والبلد المعني، المسؤول وحده على ما يلحقه من أضرار، وحده قادر على تشخيص الأزمة الخاصة به وتجاوزها. كل تدخل من أي بلد عربي آخر، لا يزيد المشكل إلا تعقيدا. وهذه الأزمات القطرية، في أشكالها المختلفة،

تمثل نسيج الحياة الدولية، لا تدوم إذا حلت ولا تخمد إلا لتشتعل مجدداً. لم تطلب ولم تنتظر جديا الأرجنتين، عندما قررت بمحض إرادتها استرجاع جزر المالوين (الفولكلاند) بالقوة، إن تغامر معها دول أمريكا اللاتينية الأخرى، كما لم تطلب ولم تنتظر جديا بريطانيا، عندما قررت بمحض إرادتها ترجيح الحل العسكري لحل الأزمة، أن تساندها دول الحلف الأطلسي. فلماذا تنتظر دولة عربية كالعراق مثلاً أو ليبيا أو مصر الناصرية، عندما تقدم على عمل معين دون سابق إنذار أن تساندها في الحين سائر الدول العربية، حتى وإن وجد عملها صدى في بعض الأوساط الشعبية كما وجد الإجراء الأرجنتيني صدى عند بعض الأمريكيين الجنوبيين والرد الانجليزي مساندة عند بعض الأوروبيين؟

هذه مقولة قوية سياسياً وقانونياً إذ منذ أزمة خليج العقبة، بل أزمة فلسطين الأولى، والكوارث تلاحق العرب، بسبب إقدام بعض الزعماء المحليين على مبادرات فردية تصاغ في شكل يوحي بأنها تعبر عن هم قومي. ورغم الإخفاقات المتوالية لم يرتدع اللاحق بتجربة السابق.

نقول هذا ثم نلتفت إلى ما حولنا فنرى واقعاً آخر وهو أن الحلم الذي أخفق لأنه لم يعترف بقوة الكيان القطري أصبح رغم أو بسبب إخفاقه جزءا من الواقع خسرت الأرجنتين الكثير من مبادرتها الفاشلة، لكن لم يتضرر منها باقي دول جنوب أميركا، ولم تعطل المبادرة البريطانية مسيرة غرب أوروبا نحو الوحدة الاقتصادية وربما السياسية، في حين أن كل البلاد العربية لا تزال إلى يومنا هذا تؤدي

ثمن سلسلة المبادرات الانفرادية. لماذا هذا الاختلاف في النتائج لو كانت المماثلة بين الوضعين، العربي والأميركي الجنوبي أو العربي والأوروبي، صحيحة كل الصحة؟ لماذا لا يستطيع أي زعيم عربي، في المشرق أو المغرب، أن يذهب بعيداً على طريق الاعتراف الصريح والعلني بالواقع القطري؟

يخطئ الزعيم في تقديراته لا باعتباره زعيماً قطرياً بل لأنه يتصرف كما لو كان زعيما قوميا ويعتقد أن ذلك هو واجبه وقدره. ظل الحلم الذي أخفق يؤثر في الفكر وفي الممارسة بكيفية ما، عند العربي وعند غيره، في شكل فراغ جاذب، نَدَمٍ على فرصة ضائعة، شعور غامض بالذنب، احتقار لمن أهديت له قلادة فلم يعرف كيف يتزين بها ...

لو كان الأمر لا يهم سوى العرب لأمكن الإعراض عنه ونفي أن يكون قد أدرج أبدا في قائمة الممكنات، المشاريع القابلة للتحقيق. يسهل على السياسي والمؤرخ والصحفي، على المفكر بوجه عام، أن يصدر حكماً نهائياً في القضية معللاً حكمه بوقائع كثيرة من التاريخ العربي والعالمي. لكن ليس وحده على خشبة المسرح. هناك ممثل آخر يجبره على الإجابة.

فهذا **صمويل هانتنتون**، أستاذ العلاقات الدولية في جامعة هارفرد الأمريكية، يصنفنا كمجموعة حضرية، دون أن يسأل رأينا في الموضوع، ويؤكد أننا في صراع مع غيرنا، سيما الغرب المسيحي، وأننا لا نستحق أن نتعامل، في أي نزاع نكون طرفاً فيه، على قدم المساواة

مع من ينتمي إلى الحضارة الغربية. وهذا **جون جونسون**، المؤرخ والكاتب الأمريكي، يوزع المجموعات الدولية على قائمتين، الرابحة والخاسرة، المؤهلة وغير المؤهلة للدخول إلى القرن العشرين، ويحشرنا كمجموعة، أحببنا أم كرهنا، مع الراسبين الخائبين[1].

هذا واقع يواجهنا كل يوم ويعكس لنا حقيقة العلاقات التي تربط الأقطار العربية فيما بينها والمجموعة العربية بالمجموعات الحضارية الأخرى. يطرح المشكل توسيع مجلس الأمن ولا يأتي اسم العرب على لسان أحد. يناقش حق امتلاك السلاح النووي ولا يحسب حساب لمخاوف العرب... إلخ. نلتمس الأسباب، القريبة والبعيدة، السياسية والاقتصادية، العلمية والتقنية. تتعدد ويبقى الواقع المر هو هو. فلماذا لا نُصِرُّ على تسمية هذه التجربة المقيتة بالأزمة العربية، لأنها تحزّ في نفس كل عربي مهما تغنى بالخصوصيات القطرية واستخف بالهموم القومية، تماما كما جرت العادة في القرن الماضي على تسمية تجربة مماثلة بالمشكل الألماني أو الروسي أو الإيطالي؟[2]

يحق لنا إذن أن نتكلم على أزمة عربية، بالمفرد، دون أن ننفي حقيقة الأزمات القطرية، ونعني بها الواقع المؤلم الذي ينعكس في تصرف الغير. لا يجدي أن نشك نحن في حقيقته، كما يفعل بعض

---

(1) انظر النقاش الذي دار طيلة سنة كاملة حول هذا الموضوع على أعمدة يومية **الشرق الأوسط** خاصة عدد 5 و 6 أبريل 1995.

(2) آخر من تكلم على "المشكل الألماني" هو المستشار ويلي برانت. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي عاد الكلام مجددا على الداء الروسي. وعندما ظهرت حركة انفصالية في شمال إيطاليا ذكر البعض بمرضها المزمن.

المرضى النفسانيين، وإن نذيبه في جملة من الأزمات المؤقتة العابرة، إذ نصطدم به كلما أقبلنا على الغير.. رئيس دولة، صحفي، مستثمر، سائح،...إلخ - وأردنا التعامل معه على أساس المصلحة القطرية وحدها.

كل الأقطار العربية عرفت، أو تعرف أو ستعرف، تقدما ما في مجالات الاقتصاد والتجهيز والثقافة رغم ما ينتابها من ضائقات دورية أو صعوبات عارضة. والتخلف العلمي والتقني، الذي كثر حوله الجدال في الآونة الأخيرة، لا يمثل في الحقيقة جوهر الأزمة العربية لأنه يبرز في سياق عملية حسابية بسيطة، جمع وطرح وتقسيم أرقام الإنتاج والأداء والخدمة، فلا يتناقض أبدا مع تكريس الواقع القطري. الأزمة التي نحوم حول مفهومها ذات طابع تاريخي مقارن، تشير إلى علاقة نسبة بيننا كمجموعة مرسومة على واجهة الممكن المتوقع وبين مجموعات أخرى واقعة أو متوقعة أيضاً، ومن وراء ذلك إلى علاقة أخرى بين ما هو قائم اليوم في ربوعنا وما كان يكون لو تم عندنا ما تم في اليابان أو الصين أو حتى في الهند أو أندونيسيا.

فإذا كانت الأزمة بهذا المعنى، كيف نستفيد لمعالجتها من إرث النهضة الذي قلنا إنه يتلخص في موقف فكري وأخلاقي معين؟

4. الحرية كمبدأ

أود قبل أن أتعرض لصميم هذا الموضوع الشائك أن أشير إلى ما سمعته عند مروري مؤخراً بالعاصمة الفرنسية. كانت الجمعية الوطنية تناقش في جو ساخن مشروع قانون تقدم به جمع من النواب

اليساريين أطلق عليه اسم ميثاق التضامن المدني، أي السماح لشخصين من أي جنس كانا، أن يبرما عقداً يؤهلهما للاستفادة من كل الحقوق التي يتمتع بها المترابطان بعقد زواج عادي. من دافع عن المشروع قال إنه لا يعدو الاعتراف بواقع عاد مقبولاً عند جزء مهم من المجتمع. فماذا كان رد المعارضين؟ لم ينفوا وجود مشكلات اجتماعية ملحة يجب حلها وإنما شككوا في نجاعة خطة المعالجة. قالوا إنه كان من الممكن في إطار القوانين الجارية إدخال التعديلات والاستثناءات الكفيلة بتحقيق الغاية المتوخاة من القانون المقترح دون المس برمزية الزواج لأن ذلك يضعف الأسرة في وقت تدل كل الدراسات على أنها في حاجة إلى دعم قوي ومستمر. الملاحظ هو حصر النقاش في إطار البحث عن أنجع الطرق لتحقيق المصلحة المجتمعية. حول هذه النقطة، أسبقية المجتمع على الدولة، كان إجماع خضع له حتى رجال الكنيسة.

ماذا أستوحي من هذا المثال؟

لا أسأل: هل هذا المبدأ مقبول عندنا؟ إذ يسهل على الكثيرين الرد بالإيجاب. توجد عندنا حركات كثيرة تعلن أن الدولة تابعة للمجتمع، إلا أنها تحدد هذا الأخير لبس بما نعيشه ونجربه يوميا بل تتخيله هي كتجسيد آني لأمة أزلية تقوم هي وحدها برسم ملامحها.

لذا أسأل بكل بساطة: هل يوجد لدينا مجتمع؟ ونعود هكذا إلى الإطار القطري لأنه وحده واقع ملموس. وفي هذا الإطار المحدد تاريخيا وسوسيولوجيا كل كلام على علاقة الأفراد بالجهاز الحكومي هو كلام على مفهوم الليبرالية الذي هو لب خطاب النهضة.

لن أعيد هنا ما سبق لي أن شرحته مرارا في هذا الموضوع[1].

إن مفهوم الليبرالية مستقرأ من التاريخ الأوروبي الحديث ولا ميز لأحد على أحد في هذا الصدد. يستوحي العربي أو الياباني الليبرالية من أوروبا كما يستوحيها الإيطالي أو الإسباني من هولندا أو إنجلترا. قد يكون تطبيقها أسهل في هذا البلد أو ذلك بسبب القرابة الثقافية أو الجوار لكن إدراك المفهوم ليس أيسر على ذهن أوروبي اليوم منه على ذهن العربي. يعني في كل حال ضرورة بناء المجتمع على شكل يمكنه تدريجيا من تقليم صلاحيات الجهاز الحكومي. ومن هذا المنظور لا نهاية للعملية التي يتطلع إليها كل مصلح حقيقي أيا كان زمنه ومكانه.

كل من يدعو إلى الإصلاح، حتى وإن جاهر بعداء الليبرالية السياسية، ليبرالية الدولة الأوروبية الغربية - وله الحق في ذلك - يسبح، إن كان صادقاً وجاداً وواقعياً، في محيط ليبرالي، أي يعمل ليكون المجتمع قادراً على إخضاع الدولة لأهدافه ومصالحه. وإلا كيف نفهم ما نلاحظه اليوم من إجماع حول فلسفة حقوق الإنسان؟

لا أحد يرفض اليوم القيم التحريرية أولا نلاحظ مزايدة بين الأحزاب على توسيع نطاقها والتعجيل بتطبيقها. يتعلق المشكل إذن بتجسيد تلك القيم في سلوكنا اليومي. السؤال الحقيقي هو التالي: هل عرف أي قطر عربي في أية فترة من تاريخه حالة تسبيق المجتمع على الدولة؟ لا نعني حالة تتميز بالتباعد والتنافر والإهمال، لأن

(1) انظر كتاب **الإسلام والحداثة والليبرالية** (بالفرنسية).

هذا كان دائما هو الوضع العادي وهو الذي تسبب في كل البلاء، بل نعني حالة توظف فيها قدرات الدولة لتأسيس المجتمع على شكل يؤهله للاستغناء لاحقاً وبالتدريج عن كثير من صلاحيات تلك الدولة. وهو ما تعنيه عبارة التربية المدنية.

نذكر بالمناسبة أن الاستعمار فعل العكس. عزز باستمرار جهاز الدولة بوجهيه: الإعماري والقمعي، مفضلاً دائماً الترهيب على الترغيب، الضبط على الانضباط. ثم ماذا جاء بعد الاستعمار؟ في أعقاب تجربة برلمانية قصيرة، أخفقت لأسباب متعددة لا داعي لتفصيلها هنا، وصل الجيش إلى الحكم ولم يغادره إلى يومنا هذا. تسلط الفرد على الدولة لأن الدولة كانت قد تسلطت منذ قرون على المجتمع، إن صح إطلاق هذا الاسم على مجموعة غير متجانسة من الأفراد والأسر والعشائر. وفي مثل هذا الوضع يصبح من نافل القول الكلام على ضعف أو تبعية القضاء، إذ من شروط تسلط الفرد أن يحتل موقع "الحكم" ويشخص هو "العدالة والرحمة".

لا جدال في أن كل إصلاح هو بمثابة إنشاء يستلزم بالتالي أسبقية الفرد المصلح، أي الأقلية، أي الدولة. النقطة الفاصلة والتي كثيراً ما نغفلها هي الخاصة بما بعد الإنشاء. ماذا تفعل الدولة بسلطتها بعد التأسيس؟ ماذا يفعل السلطان بسلطانه بعد التحرير والبعث؟ بعبارة تقليدية ماذا عن العهد؟ هل يسير التطور في اتجاه الترشيد والتوكيل أم يبقى قائماً التهديد المعروف: أنا أو الفوضى؟ الصعوبة واضحة: كيف نقحم البعد الأخلاقي في تحليلنا التاريخي؟ كيف نمزج الحكمة والفقه

لنتمثل وضعاً نقول فيه بدون تردد: شرعية الحكم أخلاقيته[1].

هل حصل عندنا مثل هذا التطور على مستوى السلوك اليومي والقرار الجماعي لا على مستوى الشعارات والأماني؟ لا أظن أن أحدا منا يستطيع، مهما بلغ تعلقه بالأصالة وحق الاختلاف، أن يجيب بغير النفي. كثيراً ما نعتذر عن الواقع بطغيان الأغراض والأطماع، بانتشار الجهل والفقر والخوف. ولماذا نوجه نظرنا دائما للعامة ونعرض عن النخبة الفكرية أو القيادية؟ لماذا لا نلتفت إليها لنرى عند أفرادها نمطا من التفكير يرفض باستمرار كل مشروع يرمي إلى تقوية المجتمع وإضعاف جهاز السلطة؟ لقد سبق لي ولغيري أن نبه أن هذا الجانب هو ما استهوى المثقفين العرب، من كل المشارب، في الماركسية الستالينية ثم في القومية "اليعقوبية" ثم في الإمامية السنية أو الشيعية. يوجد هذا الرفض العنيد لتحجيم الدولة حتى عند من لا يشارك في إدارتها وينقد سيرها بمرارة. القول السائد هو أن المطلوب قد تحقق منذ قرون في إطار الأمة وأن واجب الجميع هو العمل على أن تستعيد الأمة سلطانها على الدولة بعد أن تتحرر هذه من قيود الاستعمار، القديم والجديد. المطلوب هو الإحياء والتجديد لا الإنشاء. ونلاحظ أن اللغة العربية ذاتها مطاوعة لهذا الاتجاه معاكسة لخلافه.

---

(1) هل نستطيع أن نميز في مجتمعنا البعد الأخلاقي عن الدين. الجواب الخلدوني معروف لكنه يغذي نفسه بنفسه، إذا كانت "التربية السياسية" منعدمة فلا عجب أن تنحصر الأخلاق في الدعوى الدينية، ولا خصوصية للإسلام في ذلك. نفس المشكل موجود عند اليهود وعند نصارى الشرق.

قد يغني مفهوم الأمة عن غيره، فتكون كل نهضة بعثاً وإحياءاً، لو كان في الإمكان محو آثار العدوان، كما قيل في مناسبة أليمة لاحقة. لكن المؤرخ الموضوعي لا يسعه إلا الاعتراف بأن ما فعله الاستعمار أصبح جزءاً من الواقع وأنه لم يعد في قدرة أحد إحياء ما كان إلا إذا كان مستعدا لأن يؤدي على ذلك ثمناً باهظاً قد يصل حد الانتحار الجماعي. الحاصل هو أنه إذا كان في وقت ما، غداة التحرير من الاستعمار، أمام النخبة الحاكمة الخيار بين العودة إلى نظام الأمة وبين استحداث مجتمع عادي يستطيع الاستغناء تدريجياً عن وصاية الدولة، فإنها لم توفق إلى تحقيق أي من المشروعين لأسباب قاهرة، داخلية وخارجية. فظلت الدولة المملوكية مسيطرة على الجميع بمقتضى القاعدة المعهودة: شر معروف أفضل من خير مظنون.

مع مرور الأيام وتوالي الهزائم على يد تلك "الحكومة" انتفت فكرة الإصلاح، أو بعبارة أدق اختزلت في معناها الاستعماري، أي انحصرت في مجال الإعمار. عدنا لا نقصد بالكلمة سوى تطوير وسائل الإنتاج من زراعة وصناعة وتجارة، متحاشين أي موضوع مجتمعي.

قلنا إن التأخر ليس اقتصادياً أو علمياً أو تقنياً بقدر ما هو اجتماعي بالمعنى الضيق. نعني به ما كان يعنيه رجال النهضة بالجمود. لربما تقلص مجاله - مع أن المرء قد يشك حتى في ذلك عندما يلاحظ حركة التراجع عن سفور المرأة - لكن وطأته قد تعززت. والجمود صفة ثابتة عند البعض، قادة وأتباعا، تعبر عن

عقيدة الكمال والاكتفاء والرفض المبدئي لكل إصلاح يتعدى مستوى التجديد والترميم.

لكل قطر عربي تاريخه الخاص وبالتالي أوضاعه ومشكلاته الخاصة. ومع ذلك تجمع كل النخب العربية، من منطلقات مختلفة ولأغراض متباينة، على تنكب طريق تقوية المجتمع في وجه الدولة. يشهد على ذلك الدور الهزيل الذي تلعبه العلوم الإنسانية الاستقرائية في الجامعات العربية، كما يؤكده عدم التعرض لأي مشكل اجتماعي إلا في إطار تداول السلطة. كيف لا نعزز الدولة رغما عنّا ونحن نخصها دائماً بالخطاب. ننتظر منها كل خير بقدر ما نلصق بها كل شر.

5. خاتمة

يمثل عهد النهضة بالنسبة للعرب ما تمثله حركة التنوير بالنسبة لأوروبا، ولا غرابة في ذلك ما دامت قد استقت الأولى جل أفكارها من الثانية. في كلتا الحالين المهم اليوم ليس المضمون - الهم الاجتماعي، قضايا المرأة، التربية والتعليم، حرية الفرد، المساواة، العدالة، التسامح، الرفاهية والسعادة، ...إلخ – بقدر ما هو الموقف المعرفي والأخلاقي، الإيمان بإمكانية وضرورة الترقي، لا مجرد التطور والتحول، العقيدة الراسخة بأن الأمثل يوجد أمامنا لا وراءنا.

قد يقال هذا مجرد تأويل لما قاله بالفعل رجال ذلك العهد. لقد اختلفوا فيما بينهم إلى حد الكراهية، لقد غيروا قواعد النقاش كلما انتقلوا من ميدان إلى آخر، لقد تراجعوا في فترة لاحقة في العديد من المسائل. كل هذا صحيح ولذلك وجب عدم التقيد بظاهر أقوالهم.

قلنا إنهم لجأوا أنفسهم إلى التأويل. أوّل محمد عبده أقوال المتكلمين وفرح أنطون، أقوال ابن رشد والكواكبي أقوال ابن خلدون، إلخ. ونحن نؤول اليوم كلام هؤلاء وأولئك. إن سيرورة التاريخ تجعل من المستحيل الاتصال المباشر بفكر الماضي. لا مفر إذن من التأويل، المسألة الوحيدة المطروحة هي: ماذا نؤول وبأي منهاج؟

يفضل البعض تأويل كلام جيل الثلاثينات الذي يئس من تحقيق آمال النهضة فهرب، كما قال طه حسين إلى "مكان غير مكاننا وزمان غير زماننا". يتمثله ثم ينقد أوهام الجيل السابق وانبهاره بخرافات الغير. فيبرر هكذا التفاوت الحاصل بيننا والأمم المتقدمة[1].

أما نحن فإننا نختار تأويل أقوال جيل النهضة لأننا نود التصدي لأخطر مشكلاتنا، وهو ضعف النسيج المجتمعي. قلنا إن التخلف هو الجمود، الإعراض عن كل تفكير في مسألة الإصلاح كمشروع وكمفهوم وحصر النقاش، في نطاق الحكومة وآلياتها. هناك مجالات كثيرة نحجم طوعا عن اقتحامها مجالات تخص حياتنا اليومية، وإذا ما أشار إليها غيرنا بالصورة وحكم علينا حكماً قاسياً، رميناه بالتحامل والاستعلاء.

لذا نقول: نحن في حاجة إلى استعادة روح رجال النهضة وما تميزوا به من جرأة وصدق وتفاؤل[2].

---

(1) اتهم رجال النهضة بمسايرة أغراض الاستعمار والمشاركة في المؤامرة الماسونية والتلاعب بالنصوص المقدسة...إلخ. ولا تزال هذه التهم تردد إلى اليوم.

(2) المحافظ دائماً، لا يتوقع من كل إصلاح سوى الأسوأ.



عوائق التحديث

سأقدم أولا ملاحظة حول هذا التعبير: لو دعوتموني قبل أعوام. ولو كنت متخصصا في الاقتصاد. لربما سألتموني عن "أسباب التخلف". ولربما كان جوابي يتلخص في نقط قليلة. وهي: شُحُّ الموارد. قلة الاستثمار. ضعف الإنتاجية بسبب انتشار البطالة وانعدام التأهيل.

قبل أعوام، لو كنت رجل قانون، لسألتموني عن شروط الإقلاع، ولربما أجبت: الاستقرار، المشاركة، جودة المؤسسات القانونية، حسن التدبير.

وقبل أعوام لو كنت عالما اجتماعيا، لربما سألتموني عن ظروف التجاوز، ولربما كنت أشرت إلى مسألة الولاء، وإلى وضع المرأة، وإلى انعدام التربية الوطنية.

اليوم، لو كنت رجل دين، لسألتموني عن محاذي الفلاح وأبواب الصلاح. ولربما أجبتكم بمقتطفات من كتب **الغزالي وابن تيمية**.

اليوم، لو جئتكم من فرنسا أو من ألمانيا على إثر النقاش الساخن الجاري في كِلاَ البلدين، ولو كنت صحفياً سياسياً، لربما سألتموني عن "عوائق التحديث" في هذين البلدين اللذين كانا إلى عهد قريب يعتبران مهد الحداثة الفكرية والسياسية والاقتصادية.

هذه تعبيرات مختلفة: أسباب التخلف، شروط الإقلاع، ظروف التجاوز، وأخيرا عوائق التحديث، هل تشير إلى معنى واحد، هنا وهناك، أمس واليوم؟ هل ما نبحث فيه هو نفس الأمر، على اختلاف الظروف والفترات التاريخية والعبارات التشخيصية؟ هل التخلف، الإقلاع، التجاوز، التحديث، كلمات مترادفة بالنسبة إلى مجتمعنا؟ وهل التحديث هو الشيء بذاته بالنسبة إلينا وإلى دول صناعية متقدمة؟

التفكير الجدي في هذا الأمر ينير في نفس الوقت الحداثة، ما قبلها، وما بعدها. وعدم التفكير الجدي والمستنير، هو الذي يؤدي إلى الخلط الذي يستغله الأعداء والخصوم، أعني أعداء الحداثة وخصومها.

إذن، الحداثة ما هي؟ هي واقع تاريخي، ومفهوم مستنبط. الواقع التاريخي ألخصه مع بعض المؤرخين في النقط التالية:

- ثورة اقتصادية.
- إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون.
- ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة والتعداد.
- إصلاح ديني. موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس.
- ثورة فكرية. تعتمد أساساً على العقل.
- ثورة سياسية، موجهة ضد الفيودالية والكنيسة.

هناك تتابع وترابط بين هذه الثورات المختلفة: ولكن، ليس هناك اتفاق حول ما هي الثورة المتقدمة على الأخرى، ما هي التي كانت أصلاً، والتي كانت نتيجة.

من هذا التطور استنبط "المفهوم" وعلى فترات. هذا المفهوم يدور حول المفاهيم التالية: سلطة الفرد، حريته، عقله، تدبيره لشؤونه، وهيمنته على الطبيعة. إذن، مكونات هذا المفهوم المستنبط، بعد أن "حدث"، بعد أن "وقعت" الحداثة، هي: الفردانية، العقلانية، الحرية، الديمقراطية، العلمية أو العلمانية (بمعنى العلم الحديث).

قد نتساءل، هل هناك مطابقة بين الاسترسال التاريخي والتناسق المفهومي؟ هذا نقاش طويل عريض ولا يزال جاريا بين المؤرخين والمفكرين والفلاسفة. وبينهم رجال العلوم الاجتماعية.

في هذا الإطار، نطرح سؤالاً إجرائياً، أو ندعو إلى القيام بتجربة ذهنية: ماذا ينقص أثينا، أو مصر الفرعونية، أو روما الوثنية، أو مكة الوثنية، لتكون مجتمعاً حديثاً مع كل ما نعرفه عن هذه المجتمعات من صور نيّرة؟ في الميدان المعلومي الصرف. ما علاقة الحرية والعلم؟ هل هناك علاقة ترابط ضروري أو تناسب اعتباطي؟ هل الحرية تؤدي بالفعل إلى تقدم علمي، والعكس، هل التقدم العلمي يؤدي بعد فترات إلى التحرير؟

هذه التجارب الفكرية ليست تجارب لعبة مجانية، بل عليها يترتب كل ما يكتب في العلوم الاجتماعية. العلوم الاجتماعية كلها، بما أنها لا يمكن أن تبنى على تجارب ملموسة، فهي تقوم على تجارب ذهنية (ماذا لو...؟ لو نفترض كذا ماذا يحصل؛ يحصل

كذا)، بعد ملاحظة الواقع التاريخي، نستخرج منه بعض المفاهيم، ثم نربط هذا المفهوم بالآخر، ونقول ماذا لو سبق هذا على هذا، ماذا إذا تأخر هذا المفهوم على الآخر، ماذا يحصل؟ ومن هنا نكتب العلوم، من اقتصاد واجتماع وتاريخ مقارن. إلى آخره...

وهنا أسجل نقطة في غاية الأهمية، بالنسبة لهذا الموضوع بالذات، نقطة متعلقة بالمنهج؛ لكي نفكر في الحداثة، هل ننطلق من الواقع، وبالتالي نستمع أولاً وقبل كل شيء إلى المؤرخين، أم ننطلق من المفهوم وبواسطته نُقيِّم الواقع، بل نحكم عليه بمقاييس خارجية؟ هذا ما يُفعل اليوم بكثرة: ننطلق من مفهوم الحداثة، كما نؤوله، ثم نحكم به على مجتمعات، إما في الماضي وإما في الحاضر، دون اعتبار للتلوينات التي يقوم عليها عمل المؤرخ.

كلنا نعلم أن الواقع سابق على المفهوم. فلو لم تحصل الحداثة في بقعة معنية من الأرض لما تبلور المفهوم، هذا أمر لا يناقشه أحد. لكن هذا الواقع التاريخي لا يمكن تلمسه مباشرة، بل إننا نطلع عليه من خلال ما يقوله المؤرخون. وهؤلاء يستعملون بدورهم، ولو ضمنيا، مفاهيم خاصة بهم. وهنا تكمن الصعوبة. كل صعوبات التصور والحكم ناشئة من هذا الأمر. وهو أمر قائم لا انفلات منه.

المسألة كلها هي مسألة احتراس. الإنسان لا يندفع وراء التعميمات، بل يحترس قبل أن يقوم بحكم معين. يستمع أولا إلى ما يقوله المؤرخون الذين يدرسون نشأة الحرية، نشأة الديمقراطية، نشأة العلم الحديث، إلى آخره.

هل ننطلق من مفهوم المؤرخين حتى ولو كانوا متفلسفين، مثل **ڤولتير** أو **جاكوب بوركارت**؛ أو ننطلق من مفهوم الفلاسفة الأحرار: **كانط، هيجل**؛ أو **هيدجر**؟ إذا انطلقنا من الواقع التاريخي، واستمعنا أولاً إلى المؤرخين، أو انطلقنا من المفهوم واستمعنا أولا للفلاسفة المناهضين للتاريخ (لأن هناك فلاسفة يتبعون هذه الوجهة)، فإن النتيجة تكون مختلفة تماما في التصور وفي الحكم.

المؤرخ لا يمكن أن يقول سوى أن الحداثة حدثت، لم تكن قَدراً، كان من الممكن تماماً ألا تحدث ونستمر في نظام تقليدي لا يناقشه إلا البعض، دون أن تظهر هذه البدع التي كونت فيما بعد ما نفهمه نحن من كلمة "حداثة". حصلت هذه الحداثة في بقعة معينة في وقت معين. والمؤرخ يسجل ثانيا أنها تمت على مراحل، بل إنها تشكلت بوصفها ثورة مستمرة. بل إن هذه الظاهرة هي التي تحدد معنى التاريخ الحديث وتفصله عن التاريخ السابق. الوتيرة مختلفة؛ فالتاريخ الحديث عبارة عن صراع متواصل بين الفئات، بين الأنظمة، بين الأفكار.

يسجل المؤرخ، ثالثاً، أن الحداثة مواكبة لضدها، في كل فترة نجد الظاهرة التي تبدو لنا في ما بعد من مكونات الحداثة، وفي نفس الوقت نجد الظاهرة المناقضة لها. وهذا هو الذي يجعل من خصائص الحداثة أنها تولّد من ذاتها نقيدها. لا حداثة إذن، دون حداثة مضادة.

منذ البداية، ثمة تساؤلات: الفرد ما هو؟ هل هو موجود بالملموس؟ لأن ما يرى بالفعل، دائماً وأبداً، هو عضو في أسرة في

قبيلة في حرفة إلى آخره. العقل ما حدُّه، ما قدرته؟ أو ليس مجرد آلة تتلاعب بها أهواء الناس؟ الحرية ما جدواها في مواجهة المجهول والطبيعة الغاشمة؟ الديمقراطية ما أساسها؟ مَنْ يرعاها ويضمنها؟ من يراهن على استمرارها وبقائها؟ أو لا تنتهي ضرورة إلى فوضى عارمة؟ العلم ما مجاله وما ثمراته؟ أو ليس مآله فساد الخلق والنسل؟

وكما أن الحداثة لن تظهر دفعة واحدة، فهي لم تكن دائماً واعية بتلازم كل مكوناتها. في نفس العصر ونفس المكان ونفس الطبقة، وربما في نفس الشخص، نجد المناصر والمناوئ لها. هذا **روسو** يرفع راية حرية العقيدة، وفي نفس الوقت يعادي الحضارة والفن، والعلم كذلك. هذا **ڤولتير**، يقاوم الاستبداد، يدعو إلى التسامح، ومع ذلك يحارب الديمقراطية، هذا **باسكال** من قبل، يطور العلم ويشارك فيه، ثم يرفض البتة تدخل العقل في شؤون العقيدة.

طوال عقود، بل قرون، والحداثة تتكون بالتدريج. لم تتوقف لحظة واحدة هذه التخوفات، وهذه التحذيرات والتساؤلات. قيل، على طول الحداثة، إن مفهوم الإنسان أشمل من مفهوم الفرد. وقيل إن العقل عرضي، أي مجرد وسيلة، يحضر ويغيب. وقيل أن الحرية مفهوم متناقض، وأن الديمقراطية تطلع إلى نظام خيالي لا يمكن أن يستقر. وقيل إن العلم الطبيعي صناعة ودربة، مبني على المشاهدة وتقليد قوى الطبيعة، وفي أعلى صوره يعتمد على الفرضيات والتوافق، فلا يمكن أن يدرِك أبداً الحقيقة في ذاتها (وهذا، كما تعلمون، قول فلاسفة كبار مثل **هيوم** و**كانط**...).

وبقدر ما تتقدم الحداثة وتلتحم وتترسخ، بقدر ما تتعالى أصوات المحذرين، سيما بعد الثورة السياسية في أمريكا وفي فرنسا. وإذا كان القرن الثامن عشر الأوربي هو عصر التفتح والتنوير والثقة في الإنسان والتبشير بالأفضل، فإن القرن الذي تلاه، رغم أنه كان عصر التصنيع والتوسع الأوربي، كان في الغالب عصر معارضة سافرة لواقع الحداثة. ولا شيء أدل على هذا من ثنائية الماركسية التي تدعو من جهة إلى الإسراع بالحداثة، لا للاحتفاظ بها، بل لتجاوزها وتجديد الالتئام الأصلي في ظروف مستحدثة.

وبالفعل، مع مطلع القرن العشرين اصطدم مشروع الحداثة بتناقضات ذاتية، وذلك في صور ثلاث:

أولاً: الاستعمار الذي أبرز تهافت معنى الفرد والديمقراطية والحرية. ولم ينج من النقد في إطار الفكر الاستعماري إلا العلم التجريبي الذي لا ينكر أحد منافعه في الميدان الطبي والمواصلات، وتحسين الإنتاج. وكذلك العقل الذي ساعد على تخطيط السياسة الاستعمارية ونجاحها.

ثانياً: الحروب، والقرن التاسع عشر قرن حروب مستمرة لم تتوقف منذ اندلاع الثورة الفرنسية. فهذه الحرب المتواصلة التي مزقت وحدة أوروبا، أبرزت تهافت مفهومي العقل والعلم، فعوض أن يكونا عامل سلام وتعاون بين الشعوب، عملا بالعكس على تأجيج أسباب العداوة والاقتتال.

ثالثاً: الثورة الشاملة التي حلم بها كل السياسيين في القرن

التاسع عشر على أنها ستقلب الأمور رأساً على عقب. ففكرة الثورة أبرزت تهافت الفردانية والحرية والعقلانية والعلمانية. لم يفلت من النقد، في إطار الإيديولوجيا الثورية. إلا مفهوم الديمقراطية، إذ كان هو هدف الثورة، ولو كان ذلك في مستقبل بعيد.

يعني الاستعمار وهو العنف ضد الغير، والحرب وهي العنف ضد الجار، والثورة وهي العنف ضد الأخ، كل ذلك يعني أن الفرد قد يكون حراً متدبراً لشؤونه، عاقلاً بالنسبة لنفسه فقط. فقد تجسدت أزمة الفردانية في الماركسية، لأنها في الأساس نقد الفردانية. تجسدت أزمة الحرية في الاشتراكية. تجسدت أزمة العقلانية في الفرويدية وغيرها. تجسدت أزمة الديمقراطية في النظام الفاشستي وغيره. وتجسدت أزمة العلم في النظرية النسْبية إلى يومنا هذا.

وبما أن الحداثة عادت مرادفة للحضارة الغربية، ولا نقول أوروبية أو مسيحية، كثر الكلام عن أزمة الحضارة، وبدأ البحث عن بدائل، إما في الماضي (هناك من بحث عن الإنقاذ لدى البوذيين وغيرهم). وإما في المستقبل (ظهور تأليف جديد في مجال الخيال العلمي).

إذن، ونحن نقترب شيئاً فشيئاً من وضعنا الحالي، لا مجال للاستغراب إذا وجدنا تيارات كثيرة تعارض بعنف الحداثة في الثقافات التي لم تعرفها أو التي فرضت عليها فرضاً عن طريق الاستعمار: كالصين والهند؛ (تذكروا كتابات غاندي وأعماله)؛ وبالطبع بلاد الإسلام، ولا سيّما الوطن العربي الذي عرف، قبل

الاستعمار الأوروبي، الحكم العثماني الاستغلالي، وقبل ذلك عرف الحروب الصليبية.

هناك إذن تراكم في الوعي.

لسنا إذن في وضع مَنْ هو خارج الحداثة ويتساءل هل أدخل فيها أو لا؟ كما أن الحداثة لم تُتقبل أبدا بدون معارضة في بلاد منشئها. الحداثة فرضت على الجميع بعنف، مع تفاوت في ذلك. فرضت على ألمانيا بالحرب، وعلى روسيا وإيطاليا، بل على هولندا وإنجلترا وفرنسا.

وضحايا التحديث لا يزالون يعيشون تلك المرارة في الأعمال الأدبية. فالأدب الأوروبي الحديث كله، من **سربانطس** إلى **ديكنز** إلى **دوستويفسكي**، يمكن أن يعتبر وثيقة إنسانية مسجلة ضد النتائج السلبية للحداثة. الأدب الأوروبي الحديث، في العمق، وثيقة شجب لعملية التحديث.

هناك إذن تمازج بين رفض الحداثة أو معاداتها، وبين تجاوزها. يمكن دائما أن نقارن ونقارب، أن نستوحي أفكاراً سابقة على عهد الحداثة (قبل حداثية)، وأخرى معارضة ومعاصرة لها في نفس الآن، وثالثة لاحقة عليها (بعد حداثية)، لنبرهن على أن مفاهيم الحداثة، لا واقعها (لأن واقعها قائم لا يرفع)، إما مبتسرة مجزوءة، وإما سطحية تافهة. من بين المؤرخين والمفكرين ينفي ذلك؟

فالحداثة، في إحدى مراحلها، بعد البدء بالوعي بها، لنقل في القرن الثامن عشر، كانت اختياراً واعياً، لأنها حدثت. وكما يقال

في المنطق "كل حد نفي"، فكذلك كان اختيار الحداثة إهمالاً لشيء آخر في نفس الوقت، كل فعل هو اختيار. إما أخذ وتفضيل وإما رفض وإهمال. فكما كان ذلك في الماضي، كذلك الأمر في الحاضر.

هذا على مستوى المفهوم، وأظن أني أعطيت للمفهوم ولنقد هذا المفهوم كل ما يمكن أن يقال في شأنه. لكن بجانب المفهوم يبقى الواقع، وهو أن هناك مجتمعات عرفت الحداثة، بل لنقل ابتليت واختبرت بها. عرفت في نفس الوقت الحداثة وضدها، استمعت لما تبشر به واستمعت كذلك لما تحذر منه، استمعت لإنجازاتها ووعودها وتطلعاتها، كما عرفت واستمعت للمعارضات والتحذيرات المواكبة لها والأزمات الناجمة عنها، من حروب دولية، وصراعات داخلية، وقلق نفساني، وتيه عاطفي (التيه العاطفي هذا ما يركز عليه أمثال **ميشيل فوكو**).

رغم كل هذا، فهذه الدول هي اليوم تقول أو تدعي أو تظن أو تتطلع إلى تجاوز هذه الحداثة بالوسائل والقدرات التي وفرتها لها الحداثة. وبالطبع نحن نتكلم عن حداثة موسومة، أوروبية، إذ هي التي تواجهنا وتتحدانا اليوم. ففي يوم ما في الماضي كانت الحداثة حداثة إسلامية، كانت حداثة صينية، كانت حداثة يونانية، كانت حداثة رومانية، وربما كانت هناك حداثات لو نطلع عليها بعد. لكن ما يواجهنا اليوم هو الحداثة الموسومة، أي الحداثة الأوروبية.

إذن، هاهنا مجتمعات عرفت الحداثة إما طوعا وإما كرها، وفي الغالب طوعا وكرها، في الشرق وفي الغرب، بين الموحدين

وبين المشركين. فهي الآن غنية نابغة. منتظمة، قوية متعلمة، مهيمنة على الأرض وعلى الفضاء، أمرها نافذ وكلمتها مسموعة. وهاهنا مجتمعات تلقت الحداثة بمثابة صفعة أو ركلة، فُرضت عليها فرضا، في صورة التاجر والمبشر والغازي والمُعمِّر.

هذه الحداثة في صورتها الاستعمارية، الاستعبادية، الاستغلالية، وأحيانا المُعدمة، غيرت الآفاق، وتركت النفوس على حالها. بل دفعت بها إلى الوراء، وهذه النقطة أشرت إليها مرارا، وكثيرا ما يغفلها المعلقون؛ الحداثة المفروضة تغرس، ترعى، وتنمي النزعات المعادية لها. قامت يوما تلك المجتمعات الثانية، التي عرفت الحداثة في صورتها الاستغلالية، فوجدت الحداثة بين أظهرها (كما قلت سابقاً في شكل تاجر أو راهب أو متودد داع إلى الإصلاح أو غاز...). وذلك بسبب الغفلة واللاوعي والاتكال الطويل على الوسطاء والمرتزقة، فلم تستطع لا التنصل منها ولا ترويضها، حتى بعد أن استعادت استقلالها بتدبير شؤونها.

وحيث تزامنت الحداثة والاستعمار، حاول البعض التخلص من الاثنين. وقد نعتبر الغاندية واللينينية والماوية والخمينية محاولات من هذا القبيل، مع أن هناك تعارضاً بين **لينين** و**ماو** من جهة، و**غاندي** و**الخميني** من جهة ثانية. التقييم مختلف، وبالتالي التكتيك مختلف طبعا. والمعضلة التي تفسر الاختلاف هي التالية:

كيف نحقق الهدف؟ بوسائل قبل حداثية، (هذا كان اختيار **غاندي** مثلا). الأمر غير ممكن كما تبرزه مشكلة الحرب والتجارة والسياسة الدولية، كما أوضحه التطور التاريخي نفسه. أم نحقق

الهدف بوسائل الحداثة؟ (وهذا اختيار **لنين وماو**). أو على الأقل ببعض مظاهر الحداثة: العقلانية والعلمية مع إهمال المكونات الأخرى: الفردانية والحرية والديمقراطية: لكن استيعاب العقل والعلم دون الاعتماد على الفرد الحر المسؤول هل يحقق الغرض؟

لست من الذين يذرفون الدموع اليوم على قبر **لينين وماو**، ولكني أرى ما أرى؛ أرى اليوم، أن تجربة القرن العشرين تشير إلى أنه لا يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها، ولا يمكن تجاوزها إلا باستيعابها. قلت هذه الكلمة قبل سنين وهاجمني من أجلها من هاجمني، فأنا أعيدها اليوم وأتأسف لضرورة التكرار.

كل ما يمكن قوله ضد الحداثة قد سبق أن قيل أثناءها وفي ظلها، وبما أن العملية استؤنفت بعد توقف (هذا هو مضمون العولمة)، فيمكن دائماً إعادة النقد الذي سمع أثناء الحداثة. فماذا نرى في عالم اليوم؟ نرى وضعين، هذا حازم قاصد، الصين اليوم على إثر يابان الأمس، وذاك متردد ومتقاعس. لم تعد المسألة مسألة أهداف وقيم، هذه خرافة، بل أكذوبة سافرة، كلنا نريد الرفاهية والأمن والثقافة. الجميع يريد حظه من الخيرات، وإلا لما احتج، لما تظاهر، لما أضرب عن العمل.

الحداثة موجة، العوم ضدها مخاطرة. ماذا يبقى؟ إما الغوص حتى تمر الموجة فوق رؤوسنا فنظل حثالة، وإما نعوم معها بكل ما لدينا من قوة فنكون مع الناجين في أية رتبة، تسألون: ما هي العوائق؟ استخلصوها أنتم من عرضي هذا، وهذا هو المنهج القويم.

العائق الأول كما تبين، فكري، هو المعارضة الغبية الجاهلة

أو التفنيد الماكر. القول إن الحداثة كانت مروقا، تنطعا، جهالة، ندم عليها أصحابها فلزمت التوبة على القائمين عليها والقائلين بها والداعمين لها، هذا عائق لا سبيل إلى استئصاله. فأمره موكول إلى الحداثة ذاتها، إما تقهره وإما يتلفها، وإذا كان التلف فكلنا خاسرون.

أما **العوائق الأخرى** فيمكن أن نساهم في معالجتها ولو بتشخيصها. هي تلك التي تمُتُّ بسبب ما إلى أحد مكونات الحداثة. كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية، الاجتماعية، العائلية، العشائرية، الفكرية، يعوق التحديث. كل ما يعوق الحريات المدنية والسياسية يعوق التحديث. كل ما يعوق الديمقراطية أي سيادة الشعب (شعب الأحياء لا شعب الأموات) يعوق التحديث. كل ما يعوق العقلانية العلمية (منطق التجربة والاستقراء) باللجوء إلى الغيبيات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلنا وملبسنا ودوائنا، في ما نقرأ ونشاهد، يعوق التحديث.

كل عائق من هذه العوائق مجسد في قانون، في عادة، في سلوك، في عبارة، في فكرة، في نكتة، في مثَل.

لكل عائق مناط به: الأسرة، الجماعة، الحرفة، الحزب، المدرسة، المكتب، المتجر. لكل عائق وجه، وبدأنا بتوضيح هذا الجانب: اقتصادي، سياسي، عقائدي. كل واحد منا يستطيع أن يذكر أمراً يقلقه أو يستفزه، قد يسميه غباوة أو سفاهة أو جهالة أو بداوة أو ظلما أو تعديا. وكل تعبير يدل على ذهنية ما وعلى تقييم. لكن في واقع الأمر، في خاتمة التحليل، قال ذلك أو لم يقله، فإنه يعرّف ذلك

الشيء الذي يستفزه، ويسميه بإحدى الكلمات التي ذكرت، يعرّفه بوصفه عقبة في وجه التقدم والرقي وحسن تدبير الشأن العام. يود إصلاحه باليد أو باللسان أو بالقلب..

فإذا كان لحديثي هذا فائدة، فهي تشجيع كل منا على أن يربط بين هذا الأمر المزعج أو المقلق وإحدى ركائز الحداثة كما أوضحناها. هذا اجتهاد مطلوب منا جميعاً. علينا أن نقوم به يوميا دون مساعدة أحد، وإذا ما فعلنا ذلك، وخرجنا من الاختبار بنجاح، فعندها نكون قد عبَرنا، ذهنياً على الأقل، إلى هذه الحداثة.

شكر على تكريم

سألتني ذات يوم سيدةٌ فاضلة جمعني بها مؤتمر في بيروت. كانت ذات توجه وحدوي عروبي ثابت.

قالت: ما سر هذا الحس النقدي الغالب على كتّاب المغرب؟

أجبت على الفور: إنها حرقة الأندلس.

لذا أعتبر تكريمي تحية منكم للنهضة الفكرية التي عمت منطقة المغرب العربي بعد أن تحرر من الحماية والاستعمار، ومن وراء ذلك تحية إلى الثقافة الأندلسية التي لا تزال إلى اليوم تلهم أفكارنا وتوجه اهتماماتنا.

منذ أن بدأت أفكر وأكتب وأنا أتساءل عن أسباب التعثر والتأخر وعن سر التقدم والنبوغ. المشكل في نظرنا ليس لماذا انهارت الأندلس بقدر ما هو لماذا عجزنا نحن الورثة عن توظيف الإرث والاغتناء به.

في كل مادة وصل الأندلسيون إلى خط الفصل، النقطة التي تمهد لقفزة نوعية، ولم نستطع نحن تجاوزها، ولا حتى رعايتها، فسميناها منكرا وتولينا عنها.

فكان هدفنا العودة إلى تلك النقطة بالذات، لعلنا نختار هذه المرة الإقدام والمغامرة. عوض الإحجام والتقهقر.

قرأت قبل أيام في إحدى الصحف تصريحا لكاتب معروف بتدخله في كل نقاش والإدلاء برأيه في كل مسألة، جليلة كانت أو حقيرة. قال حان الوقت لكي نبدل حضارتنا بأخرى. إنها لدعوة مدوية، لكن ما وقعها؟ ما وزنها الفعلي؟ أو ليست مثل قول الفلاح بداية الخريف حان الوقت ليسقط المطر. ملاحظة قد تصدق وقد تخطئ، أمنية قد تتحقق وقد تتأخر عن إبانها.

الجدير بهذا النداء هو من يملك عصى التغيير، من يستطيع أن يحول القول إلى فعل. أما المثقف، الفيلسوف المتطلع إلى الحكمة، أية قدرة لديه؟ لا يفتأ يردد "الكلمة سلاح".. كلمة من؟ سلاح في يد من؟ القول يخص قائله، يخص شخصه ووطنه وأمته ولا يهم غيره في شيء.

وعيت منذ البداية أن الثقافة صفة إن لم نقل حلية. المثقف مثقف ليس إلا. الطير يطير، الحصان يركض والمثقف يقرأ ثم يكتب. هذه مهنته، هذا وظيفة. المثقف فرد بين جماعة، لُقِّنَ القراءة والكتابة لهدف معين، ليقوم بوظيفة محددة ومحدودة.

وأنا مثقّف بين سائر المثقّفين، لا أكفّ عن القراءة والكتابة.

أقرأ، أتبين ما يحيط بي، أميز واقع الحال. ثم أكتب، أي أوازن وأقارن.

هذا كل ما أفعل، كل ما أستطيع أن أفعل. عندما أضع القلم وأطوي الصفحة أترك لغيري مهمة الاستنتاج وما يترتب عنه من فعل. اترك المهمة لمن يستطيع تغيير الوضع، التأثير في الأشياء وفي

الأحياء. ومن يتصور العكس، عن غفلة أو تهور، ويتجاوز دوره المحدد، فإنه يلعب بالنار متسبباً في كوارث لا تحصى. هذه كانت خلاصة تأملاتي منذ ما يقرب من نصف قرن، ورغم كل ما حدث، كل المصائب والمحن التي ألمت بنا ، لم أغير رأيي.

أعترف بخطأ، لا فيما يتعلق بدور المثقف ومحدودية أو انعدام فعالية مبادراته، بل في تشخيص المكلّف بتأويل كلامه وتنفيذ توصياته.

علينا أن نتذكر في أي ظرف زمني كنا نعيش، من كان يسير شؤوننا وشؤون غيرنا. كنا تحت إمرة ورثة ثورة ودعاة إصلاح شامل. كان الحكّام يدعون أنهم وكلاء لا زعماء. كانت حالتنا مؤقتة عابرة، ظننا أنها دائمة. تصورنا صاحب السلطة أميراً حكيماً أو على الأقل مولوعاً بالحكمة متطلعا إليها. وفي أسوأ الحالات قائدا ذا حذق ودهاء يلتقط ما يعود عليه بالنفع. حصرنا الاختيار بين الحلم الأفلاطوني والدهاء الماكيافللي، كلا الحالين يستنفر المثقف. أغفلنا الحال الأعم، حال اللاّحكيم واللاّحليم، حال من يعيش لوقته، بلا تطلع وبلا تبصر. عندها رأيت أن المثقف، مهما قال، مهما تمعّن وتأمّل، لا يُسمع عندما يتكلم، لا يُنبه نائما ولا يقنع سامعا. وبما أنه سبق أن ادعى أن الكلمة سلاح، عاد يؤاخذ على ما لم يتحقق من وعده، فيُزدرى ويُهجر.

إنه لحظّ بئيسٌ حقا. هل كان ذاك حظ جميع المثقفين؟ لا بالتأكيد.

قلـت إن المثقـف يقــرأ ثـم يكتـب، يصـف الوضـع القائم ثـم يقارنـه.. مع أي شيء؟ يقارنه مع ما يخالفه، يناقضه، أعني الغير.

الغير غيران، متصل ومنفصل. الثاني هو المغاير حقاً، أما الأول فهو الذات في إحدى صورها العابرة. أعتبر هذه الثنائية جوهرية وعدت إليها في عدة مناسبات، لاسيّما عندما ميزت بين مفهومي الصلاح والإصلاح.

من يدعو إلى الصلاح، إذ يظهر على رأس كل قرن، يقارن حاضر الذات بماضيها معلنا لا تصلح الأواخر إلا بما صلحت به الأوائل.

من يدعو إلى الإصلاح يقارن الذات بحاضر ذات مغايرة. قد يقارن ذاته الماضية بذات الغير الماضية، لكنه لا يقارن أبدا ذاته الحالية بذاته الماضية مستقلة عن كل مؤثر خارجي. لا يقفل الباب، يسدل الستار، يطفئ الضوء، ثم يقول أيتها النفس التائهة عودي إلى سابق عهدك وكوني في حفظ وسلام.

الداعي إلى الصلاح، الذي يعالج الحاضر بالماضي، مقبول مسمـوع. الـداعي إلى الإصـلاح مبعد مهجور الصمم له أسباب، دوافع ومبررات سبق أن فصلناها، ولا حاجة لتفصيلها من جديد.

قلت فيما قلت إن مقارنة حاضر الذات بماضيها، كمنهاج عام للتفكير والتصرف، قد يحصن النفس القلقة ويزيدها استمساكا، بل قد يضيء جوانبها الغامضة، لكنه منطق لا يجدي في التعامل مع من

لا يشاركنا التقاليد والقيم. التشبث به أي المناهج يتسبب في توالي الكوارث.

ركزت دائما على السياسة لأنها في العمق مفاوضة ومنافسة مع ذاك الغير الذي لا يتذكر ما نتذكر ولا يحنّ إلى ما نحن إليه، فلا يلاقينا إلا على أرض الواقع المشاهد الملموس. كل ذكر لما كان وفات لا يقنع.

المثال على قولي هذا حاضر في كل ذهن، جار على كل لسان. بل اكتشفنا مؤخراً أن ما يصدق على الغير البعيد يصدق كذلك على الغير القريب، على الجار، المساكن لنا لعدة عقود، إذا اختلف معنا في المرجع والمنطق.

قلت مرارا أن لا مناص لنا من مقارعة الواقع بالواقع، الآني بالآني، إذ ذلك هو منطق الحرب والتجارة والدبلوماسية، أي منطق السياسة بمفهومها العام.

هذا رأي كان صائباً نافعاً في حينه، لو اقتنع به الجميع، أو تشبعت به على الأقل النخبة المسيرة، كما فعلت شعوب كانت بالأمس في وضعنا ونراها اليوم في المقدمة تفرض آراءها وتوجهاتها. لو سلكنا السبيل ذاته لكنا اليوم بلا شك، كمجموعة موحدة أو كوحدات متآزرة، في وضع مُرضٍ ومشرف. لولا أن الواقعية لا تزال بضاعة نادرة في أسواقنا، نَقْص نعتبره فضيلة ونؤدي عليه في كل اختبار ثمناً باهظاً.

والأمرّ في حالنا هو أن التطور الأخير، والذي لم نساهم فيه، جعل من العسير جدا تحديد الواقع كحاضر واضح المعالم.

كان الأمر سهلا عندما كنا نقارن الحاضر بالماضي إذ الماضي ثابت لا يتغير، أو هكذا نتصوره. ونقيض الثابت ثابت. يختلف الوضع عندما يكون المطلوب هو موازنة الحاضر بالمستقبل.

والمستقبل اليوم لم يعد يعني الغيب، المحجوب، بل بات يعني الحاضر الافتراضي الذي يزاحم الحاضر القائم في ثباته ورسوخه. من هنا قلقُنا وذهولُنا.

حاربنا الأيديولوجيا، أي توهّم الحاضر على شاكلة الماضي المتهافت على اعتبار أن الانعتاق من تأثير الماضي يجعلنا نرى الواقع كما هو، كما يتفق على تشخيصه كل من يلحظه. ما يوهن اليوم دعوة التمسك بالحاضر والاحتكام إليه في كل واقعة واقعة، ليس الاستهتار بالماضي بل زعزعة الحاضر بإبداع واقع بديل يجرّده من تلقائيته وبداهته.

لا شيء أدلّ على ما أقول ممّا نصطدم به يومياً من تصوّر الغربيين للإسلام. لا نفتأ نقول لهم افتحوا كُتُب الملل والنحل، كتب الخلاف، كتب التفسير، أحصوا مختلف التأويلات للنصوص المعتمدة. هناك تأويل الفقيه وتأويل المحدّث وتأويل المتكلّم وتأويل المتصوّف الحكيم ولا أحد يعتبر مناظره خارج الملة، حتى قيل من يكفّر أخاه المسلم فهو بالتكفير أولى.

نحبذ التعددية لأننا نعيشها ولأننا نسعى جميعاً إلى تجنب التعصب إذ نـرى فيـه أصـل الفتنـة. نقـول لا يحق لأحد أن يدعي أن إسلامه هو الإسلام الحق، من وافقه نجا ومن فارقه خسر الدنيا والآخرة. نقول ما نقول ونحن واثقون من أن الواقع كما نعيشه لا يمكن أن ينكر.

لمّا بدأ البعض يتكلم عن صراع الحضارات، ترديداً لفلسفة واهية كانت شائعة في بداية القرن العشرين، تقصينا ما تضمنته من أخطاء ومغالطات لا تخفى على من له أدنى معرفة بالموضوع، ظناً منا أن الباطل لا يصمد أمام الحق.

مرّت أعوام وإذا بنا نرى أن الواقع البديل، تصور الإسلام على غير ما نعرف ونمارس، سيطر على العقول وكيّف الأفئدة حتّى عند عدد غير قليل من أبناء الملّة.

الاختلاف، كما نعرفه ونمارسه، لا يزال على حاله. ورغم ذلك المفهوم المتحكم في الذهن، ما يجري حوله النقاش، هو التصور الذي فُرض فرضاً على الجميع.

في هذا الوضع الجديد ماذا يجدي الاحتكام إلى الواقع؟ لا عجب إذن أن يتآزر من يستنير بالماضي ومن ينتصر للواقع الافتراضي، كلاهما ينفي مبدئياً ثبوت الحاضر.

نحن اليوم في وضع لا يسمح لنا بتحرير الحاضر من كابوس الماضي ولا على تصور مستقبل يغاير الماضي والحاضر معاً.

الحاضر الافتراضي، وليد التقنيات المبتكرة يشوه ماضينا بتبسيطه وتسطيحه، ويهلهل حاضرنا المعيش، جاعلاً منا سجناء ماض مشوه وحاضر مهلهل. وهذه كلمات ضعيفة لوصف ما نشعر به من ألم وحسرة.

قال أحد الصحفيين الغربيين المتتّبعين لشؤون العرب أنهم وحدهم بين سائر الشعوب أضاعوا فرص القرن العشرين. من يستطيع أن يقول العكس؟

إلا أنه، مثل غيره من الغربيين ومثل غالبية العرب كذلك، يتكلم عن العرب ككتلة متماسكة ونحن نعلم أن الأمر ليس كذلك.

كانت الوحدة حلماً جميلاً ولم يكن أبداً حقيقة إلا بالمعنى الافتراضي الذي ألمحنا إليه قبل قليل. يتكلم عن العرب كمجموعة من يريد إلصاق جريرة البعض بالكل.

من وراء الوحدة يتوخون المسؤولية المشتركة حتى يتأتى لهم الإدعاء: الفعل فردي والمسؤولية جماعية بالتربية والعقيدة والنفسانية.

أما نحن، وإن حدث أن نقول أمام الأجنبي (نحن العرب)، فإننا نعلم أن أوضاعنا جدّ مختلفة. لم نضيع جميعاً بالقدر ذاته فرص القرن العشرين. منا من ربح ومنا من خسر، منا من تقدم ومنا من تخلف، منا من خاب مسعاه ومنا من نال أكثر مما كدّ واجتهد. ولم يكن للجدارة والاستحقاق دور في هذه القسمة غير المتكافئة.

هكذا كان حالنا وهكذا كان حال غيرنا في الماضي البعيد أو القريب.

لا أقول مع البعض أنا بضعة من جسم، إن انحسرت انحسر الكل وإن انبسطت انبسط الكل. تسير أمور الدنيا على عكس هذا النهج. كل جزء من المجموع رهين بما فعل أو بما فعل به.

في ضوء الوضع الدولي الذي نعيش في أحضانه، والتجربة المحبطة التي مرّت بنا، لا أرى كيف يمكن أن تجمع شملنا الحملات الحربية، أعني مفهوم الدفاع المشترك، ولا السياسة، ولا حتى الاقتصاد. قد يوحد بعضنا المال، لأن الأمر من خاصياته، يفعل ذلك تلقائيا دون تخصيص أو تمييز.

لم يعد بين أيدينا من عوامل التوحيد سوى عامل الثقافة.

الثقافة، أية ثقافة أعني؟

في أواسط القرن التاسع عشر عارض أحد الكتاب الإنجليز بين الثقافة والفوضى، الجهالة في تعبيرنا، وفي أواسط القرن العشرين تكلّم كاتب إنجليزي آخر عن وجود ثقافتين مختلفتين، الأدبية والعلمية.

تفرّعت الثقافة العلمية إلى نظرية وتقنية، والأدبية إلى كتابية وفنية، إلى سمعية وبصرية، إلخ.

ميّز المناطقة منذ قرون بين الكمّ والكيف. الصورة الجديدة

لهذه الثنائية هي بين الرقم والرمز. سباق الدول والأمم يدور اليوم حول إبداع أشكال جديدة، توظيف جديد للأرقام وللرموز. لا يشارك في المنافسة إلا من تولّى بسرعة المستجدات الرمزية عند بروزها.

لذا عاد التعريب، وهي العملية التي استنفدت جهودنا منذ أكثر من قرن، قليل الجدوى. التعريب يعني إعادة تسمية ما سبقنا غيرنا إلى اكتشافه وتسميته، والذي قد يتحول بعد زمن قصير إلى اسم بدون مسمّى. قواميسنا، القديمة منها والحديثة، مليئة بأسماء لم نعد نرى أو نستعمل مسمّياتها.

حاضرنا، مستقبلنا، رضينا بذلك أو لا، هو الازدواجية الثقافية وبالتالي اللغوية.

لسنا وحدنا في هذا الوضع، بل يجوز القول إنه اليوم وضع الإنسانية جمعاء، ولو على تفاوت.

هل يعني كلامي هذا أني أنفي أن يكون للثقافة بالمعنى التقليدي أي دور فعّال في عالم اليوم؟

هذا ما استخلصه البعض، وحيث أني أثبت العكس، رماني بالتناقض.

هل أناقض نفسي عندما لا أقرّ بموت الثقافة التقليدية وأنا أدعو إلى التحرر من قيود الماضي، أي من الأفكار التي تحملها تلك الثقافة بالذات؟

أذكّر بما قلت في مستهلّ هذا الحديث، وهو أنّي حصرت الدعوة المشار إليها في مجال السياسة العامة التي تعني التعامل مع الغير المنفصل أو البرّاني. أمّا الثقافة كما حدّدناها هنا فهي خاصة بالذات المستقلّة المنعزلة، عندما تنزوي في الغار لتناجي نفسها.

وضعان مختلفان، يستدعيان موقفين مختلفين غير متناقضين. أساس الثقافة العلمية والتقنية هي الرقم، فيما أساس الثقافة بمعناها التقليدي هو النغم.

هذا النوع من الثقافة هو الذي يجمعنا، يؤلّف بين قلوبنا، يكسبنا الرّضى والطمأنينة.

ختمت آخر ما نشرت بمقطع عنوانه النهار والليل.

النهار ونوره الساطع مجال التعامل مع الغير، مناصراً كان أو مناهضاً أو محايداً، مجال التواصل، السياسة، التجارة، المفاوضة.

أمّا الليل وضياؤه الباهت فهو حاضن الأنس والطرب والحنين. يحلو في رحابه، ولا يضرّ المرء في شيء، أن يستعيد في ذكراه أشكال الذات المتوليّة. تكريمنا اليوم لهذا النوع من الثقافة، ثقافة الليل والنجوى، ثقافة الذكر والسلوى.

هي ثروتنا، هي قدرنا، هي ذاتنا الباقية.

رأى قضاؤك فينا رأي حكمة

أكرم بوجهك من قاض ومنتقم



عبد الله العروي

نقد المفاهيم

من يتصفح كتاباتي المختلفة يتأكد بسهولة أني مجبر في النهاية على الانتصار للتعددية. في "الإيدولوجيا" تجدون ثلاثة أشكال للوعي، في "الإسلام والتاريخ" تجدون مقابلة الفقيه والمحدث، في "مفهوم التاريخ" تجدون ثمانية شواهد وثمانية تواريخ، في "مفهوم العقل" تجدون منطق القول ومنطق الفعل.

وفي حديثي هذا تجدون مرة أخرى ثنائية العلم وغير العلم.

هذا هو موقفي المعرفي: هناك دائما تعددية تزيد وتنقص، حسب الحيّز الذي تتجلى فيه. التوحيد لا يتحقق إلا في الذهن وعبر استحضار الزمن. أما في كل لحظة، عند الإدراك، فإننا لا نلمس سوى الاختلاف.

المنطق إذن هو نتيجة التطور، فيما يهمنا هنا، العلم الموضوعي. في كل مسألة، كبيرة كانت أو حقيرة، لا بد أن ننطلق مما يقول العلم الموضوعي، مهما يكن ذلك القول واضحاً أو غامضاً، صارماً أو متردداً، متقدماً أو متغيراً. ما لا يقبل هو إهماله أو احتقاره.

العلم الموضوعي لا يلغي ما سبقه من ميثولوجيا وفلسفة وتيولوجيا. قدر كبير من هذا محفوظ في المفردات والتراكيب والصور والرموز، في الاهتمامات والإشكاليات.

لا نتكلم هنا عن ثمرات العلم الموضوعي (التكنولوجيا خاصة)، رغم أهميتها القصوى، لا نتكلم عن منطق العلم الموضوعي (منهج البحث أو الإبستمولوجيا)، وإنما، وبدافع المقارنة، بنظرية العلم الكونية (الكوسمولوجيا).

في هذه النقطة توجد المشاكلة مع الميثولوجيا والفلسفة وعلم الكلام. نقف إذن على هذا الناظور المتعالي جداً.. عندما نقول: عفواً، أي فرق بين نظرية الصرعة الكبرى (big bang) وميثولوجيا الهنود وقصة أفلاطون،...إلخ.



الدار البيضاء / بيروت
الدار البيضاء: 212522810406+ / بيروت: 9611747422+
markazkitab@gmail.com

ISBN 978-9954-705-23-0

